Erklärung von Psalm 24

eine

biblisch-theologische Untersuchung.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

philosophischen Fakultät der Universität Tübingen

vorgelegt von

Wilhelm Hammann,
Oberlehrer in Darmstadt.

Darmstadt 1905
C. F. Winter'sche Buchdruckerei.

Erklärung von Psalm 24

eine

biblisch-theologische Untersuchung.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

philosophischen Fakultät der Universität Tübingen

vorgelegt von

Wilhelm Hammann,
Oberlehrer in Darmstadt.

Darmstadt 1905
C. F. Winter'sche Buchdruckerei.

Gedruckt mit Genehmigung der philosophischen Fakultät
der Universität Tübingen.
Referent: Professor Dr. C. F. Seybold.

Meinen lieben Eltern

in Dankbarkeit zugeeignet.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41547024_0155

Erklärung von Psalm 24.

Unter den Kritikern sind die Meinungen über die Einheit des Psalmes 24 geteilt, und ebenso streitet man darüber, in welche Zeit der Psalm oder seine einzelnen Teile zu setzen sind. Von der Unentschiedenheit, die von jeher in der Auslegungsweise des Psalmes herrschte, überzeugt uns ein Blick in die Geschichte seiner Exegese.

Für die Mehrzahl der Kirchenväter konnte bei ihrer massiven Auffassung von der Inspiration der heiligen Schrift kein Zweifel bestehen, daß Psalm 24 einheitlich und laut der Überschrift von König David verfaßt sei. Als Veranlassung zur Abfassung des Liedes gilt — soweit man überhaupt darüber reflektierte — die Überführung der Lade auf den Zionberg durch König David, wie sie 2. Sam. 6 erzählt wird. Dieser Überlieferung schließen sich unter den Auslegern der neueren Zeit Grotius 1645 †, Joh. Clericus 1736 † und Herm. Venema 1787 † an.

Daneben aber geht schon frühzeitig die andere Deutung des Psalmes auf das Tempelweihfest unter König Salomo 1. König 8 her. Diese Auslegungsweise erfreute sich einer besonderen Beliebtheit bei den jüdischen Gelehrten des Mittelalters; während uns allein von dem Jakobiten Bar Hebräus 1286 † als Merkwürdigkeit überliefert wird, daß er mit kühner Durchbrechung der Tradition unseren Psalm im Anschluß an seinen Gewährsmann Theodor von Mopsuestia 429 † auf

die Rückkehr Jahves in seinen heiligen Tempel an der Spitze des aus dem Exile heimkehrenden Volkes gedeutet habe.[1]

An die rabbinische Deutungsweise schließen sich unter Festhaltung der Einheit des Psalmes unter den neueren Exegeten Esrom Rudinger, Rosenmüller und Stier an, während Hengstenberg, Delitzsch, Riehm, die Gegenseite vertretend, den Psalm auf die Überbringung der Lade nach Jerusalem beziehen.

Aber erst mit der Anerkennung der Kritik war eine unbefangene Betrachtung unseres Psalmes möglich. Heinrich Ewald und nächst ihm Justus Olshausen gebührt das Verdienst, zuerst gegenüber der Tradition auf die innere Schwierigkeit in der Erklärung unseres Psalmes hingewiesen zu haben. Ewald (Die Dichter des alten Bundes, Bd. I, 2, 3. Ausg. Göttingen 1866, S. 16 ff.) nämlich macht darauf aufmerksam, daß Psalm 24 nicht gut eine Einheit darstellen könne, sondern sich aus zwei verschiedenen Teilen oder Liedern zusammensetze, deren altdavidischer Ursprung ihm außer allem Zweifel steht. Einen Schritt weiter geht auf dem von Ewald eingeschlagenen Wege J. Olshausen (Die Psalmen, Leipzig 1853, S. 130 ff.); er weist darauf hin, daß Vers 1 und 2 mit Vers 3—6 nur lose zusammenhänge, ein Anstoß, der sich nur dadurch etwas mildern lasse, daß man bei Vers 3 einen Wechsel der vortragenden Stimmen annehme. Noch ungleich störender findet er dagegen den starken Gegensatz zwischen dem ruhigen Gang des ersten Teiles Vers 1—6 und dem durchaus veränderten Tone von Vers 7—10; so kommt Olshausen schließlich zu dem Ergebnis, daß beide Teile des Psalmes, wie schon Ewald vermutet hatte, ursprünglich gar nicht zusammengehörten. Für den ersten Teil, der eine auffallende Verwandtschaft mit Psalm 15 zeige, spricht er die Vermutung aus, daß er leicht aus nachexilischer Zeit

[1] Vgl. Bäthgen, Psalmenkommentar 1892, S. 71.

stammen könne. Dagegen hält er für den zweiten Teil des Psalmes — den er vielmehr als Psalmenfragment anzusehen gewillt ist — unter Voraussetzung seiner Beziehung auf die Bundeslade an der vorexilischen Abfassungszeit fest. Diesen Einzug der Bundeslade nun deutet Olshausen nicht, wie es die früheren Ausleger taten, auf den Einzug der Lade unter König David, noch viel weniger allerdings scheint ihm der Psalm auf das salomonische Tempelweihfest zu gehen, sondern er denkt an die Rückkehr der Bundeslade aus einem siegreichen Kriege, den näher zu ermitteln er in weiser Selbstbeschränkung verzichtet.

Gegen Ewalds und Olshausens Behauptungen kämpft Hupfeld an (Die Psalmen 1868, 2. Aufl., herausg. von Riehm S. 95), indem er nachdrücklich die Einheit unseres Psalmes betont, der nur rein äußerlich betrachtet in zwei getrennte Teile oder Strophen zerfalle. Als einigender Grundgedanke und Mittelbegriff beider Teile erscheint ihm die Größe und Majestät Jahves als des Schöpfers und Herrn der Welt; woraus sich nach Hupfeld eine doppelte Folgerung ergibt: einerseits für das Volk Israel, daß nur der Reine ihm nahen darf (Vers 1—6), und andererseits für das Heiligtum, daß es sich erweitern muß, um den Herrlichen fassen zu können (Vers 7—10).

Erinnert Hupfeld in dieser seiner Auffassung deutlich an die alten Ausleger, so auch in seiner ganzen Deutung des Psalmes auf das Tempelweihfest unter König Salomo. Auch Nowack in der Neuauflage und Überarbeitung von Hupfelds Kommentar (3. Aufl. 1888, S. 390) ist geneigt, den zweiten Teil unseres Psalmes auf die Rückkehr der Lade aus einem vorexilischen Kriege zu beziehen, will ihn aber in eine Zeit verlegt wissen, „wo es noch Sitte war, die Lade mit in den Kampf zu nehmen“. Dieser Meinung schließt sich im wesentlichen auch Bäthgen in seinem Psalmenkommentar an (1892,

S. 19), indem er ebenfalls unseren Psalm als aus zwei verschiedenen Teilen bestehend ansieht und wenigstens für den zweiten Teil mit Bestimmtheit vorexilische Herkunft postuliert.

Ewald-Olshausens Vermutung von der Zusammenschweißung zweier einander ursprünglich fremder Bestandteile in Psalm 24 erfreut sich unter den derzeitigen Kritikern fast ausnahmsloser Anerkennung, und nur darüber herrscht Streit, in welche Zeit die einzelnen Stücke des Psalms zu setzen seien.

So sprechen sich unter den neueren Auslegern außer Nowack und Bäthgen gegen die ursprüngliche Zusammengehörigkeit von Vers 1—6 und Vers 7—10 unseres Psalmes aus: Ed. Reuß (La Bible V), Dyserinck (Theol. Tijdschrift, 12, 1878), Grätz (Kritischer Psalmenkommentar 1882/83), Bickell (Dichtungen der Hebräer III, Der Psalter, 1883, S. 40), Cheyne (the origin and the religious contents of the Psalter 1891, S. 203), Georg Beer (Individual- und Gemeindepsalmen 1894, S. 28); auch Jul. Wellhausen (The Book of Psalms in hebrew 1895) und Herm. Gunkel (Ausgewählte Psalmen 1904, S. 57 ff.).

Dieser übereinstimmenden Anschauung fast aller Ausleger schließt sich auch Kautzsch an (Z. A. T. W. IV, S. 17 ff.); und er bringt seine Ansicht auch äußerlich dadurch zum Ausdruck, daß er in seiner kritischen Übersetzung des Alten Testamentes die beiden Teile des Psalmes trennt und in einer Anmerkung darauf hinweist: „daß im zweiten Teile höchstwahrscheinlich das Bruchstück eines selbständigen Psalmes vorliegt, der sich auf den Wiedereinzug des in der heiligen Lade repräsentierten Kriegsgottes Jahve der Heerscharen in sein Heiligtum bezieht".

Die Gründe, die man von seiten der Kritik gegen die ursprüngliche Zusammengehörigkeit der beiden Teile

geltend macht, sind im wesentlichen folgende. Man betont, daß Vers 1—6 einen in sich völlig geschlossenen Gedanken ergibt, der im Grunde genommen nur der volleren Ausgestaltung desselben in Psalm 15 entspreche. Ebenso sieht man es als zweifellos an, daß nichts in Vers 7—10 auf Vers 1—6 zurückweise. Denn im zweiten Teile des Psalmes werde Jahve nicht als Weltgott, wie im ersten Teile, sondern als Kriegsgott und Gott der Rache geschildert. Dazu komme endlich noch, die inneren Gründe stützend, der starke Gegensatz zwischen dem ruhigen Gang des ersten Teiles und dem durchaus veränderten Tone von Vers 7—10.

Am konsequentesten schließlich geht unter den neueren Kritikern diesen seit Ewald eingeschlagenen Weg der Deutung B. Duhm (Die Psalmen 1899, S. 75 f.), indem er im engen Anschluß an Olshausen unseren Psalm „eine aus drei gänzlich verschiedenen Liedern oder Liederbruchstücken komponierte Liturgie“ nennt, die von den Teilnehmern der Prozession auf dem Tempelberg gesungen worden sei. Weiter greift er den zuletzt von Hupfeld ausgesprochenen Gedanken des Tempelweihfestes wieder auf und vermutet, daß es sich in dem Schlußteil des Psalmes 24 um die Wiedereinweihung des durch Antiochus Epiphanes entheiligten Tempels durch die siegreichen Makkabäer im Dezember 165 handele. So könnte nach Duhm der ganze Psalm zur Liturgie des Tempelweihfestes gehört haben, das seitdem alljährlich im Dezember gefeiert wurde. Ist Duhm somit geneigt, den zweiten Teil des Psalmes in das zweite Jahrhundert vor Christus zu verlegen, so muß folgerichtig nach ihm der erste Teil des Psalmes noch weit jüngeren Datums sein (s. S. 77). Damit gelangt Duhm gerade zu dem entgegengesetzten Urteile wie Ernst Sellin, der noch in jüngster Zeit in seiner scharfsinnigen und un-

abhängigen Untersuchung[1] zu dem Ergebnis kommt, daß Psalm 24 eine Einheit darstelle (hoc carmen non est in duas partes dissecandum) und sowohl für den ersten wie zweiten Teil mit Nachdruck vorexilischen Ursprung fordert. (Est haec psalmi pars — et altera — sine dubio temporibus ante exilium attribuenda S. 44.)

Einen anderen Weg zur Deutung dieses heiß umstrittenen Psalmes schlagen im Gegensatz zu allen seitherigen Kritikern Rud. Smend in den Theol. Studien und Kritiken 1884, S. 725 f. und mit Nachdruck B. Stade in seinem Artikel „Die messianische Hoffnung im Psalter" (Zeitschrift für Theologie und Kirche 1892, 2, S. 407 ff., cf. auch Stade: Geschichte des Volkes Israel II, S. 246) vor, indem sie den Psalm einheitlich fassen und die messianische Deutung als Schlüssel zu dem Verständnis des Psalmes empfehlen.[2]

Ob Stade-Smend mit dieser ihrer Anschauung im Rechte sind, oder ob sie etwa mit Cheyne nur als „eine allzu kühne Hypothese des modernen Kriticismus" aufzufassen ist (Cheyne, The origin of the Psalter, S. 350), soll die folgende Untersuchung lehren, die sich dabei von einem doppelten Gesichtspunkte dem biblisch-theologischen und dem sprachlich-geschichtlichen wird leiten lassen.

Eine solche Untersuchung wird um so berechtigter erscheinen, als ähnlich scharf wie Cheyne auch E. Sellin über Stade-Smends Deutungsversuch urteilt, wenn er Seite 44 schreibt: „Quod vero Smend censet: psalmum universum spectare ad aetatem messianicam, quae dicitur, in priore

[1] E. Sellin, De origine carminum, quae primus psalterii liber continet. Leipzig 1892.

[2] Die frühere messianische Deutung, wie sie sich bei S. Schmidt, J. H. Michaelis u. a. findet, auf das Kommen des Herrn zu seiner Kirche, in die Herzen zur Aufrichtung des Reiches Gottes, hat wohl als Anwendung, nicht als Erklärung ihr Recht, wie schon F. W. Schultz richtig bemerkt.

parte id nulla re indicatur; altera vero pars tam aperte de pompa quadam sacra agit . . . ., ut hoc demonstrare supervacaneum sit. Sic iudicaverunt omnes praeter Smendium homines docti."

Die Überschrift unseres Psalmes können wir in unserem Zusammenhange füglich übergehen, da ein näheres Eingehen auf sie den Rahmen unserer Betrachtung überschreiten würde.

Auffallend ist an ihr nur die Form „von David ein Psalm" statt umgekehrt „ein Psalm von David". Sie findet sich nach der Masora im ganzen noch sechsmal, Psalm 40, 68, 101, 109, 110, 139. Sie schreibt nach gewöhnlicher Annahme die Verfasserschaft unseres Psalmes dem König David zu und ist nach übereinstimmender Ansicht der meisten Kritiker als späterer Zusatz anzusehen. Die Gründe, welche die Kritik zu dieser Annahme bestimmen, können nur im Zusammenhang mit den übrigen Psalmenüberschriften erörtert werden und gehören mehr in das Gebiet der Einleitungswissenschaft (cf. W. Stärck, Zur Kritik der Psalmenüberschriften, Z. A. T. W. 1896, und B. Jakob, Beiträge zur Einleitung in die Psalmen, Z. A. T. W. 1896, 1897, 1898), als in das einer Spezialuntersuchung.

Gehen wir deshalb sogleich zur Auslegung des eigentlichen Psalmes 24 über, die uns viel besseren Aufschluß über Abfassungszeit und Charakter des Psalmes zu geben verspricht, als die Überschrift es vermag.

Vers 1 verkündet, daß Jahve der Herrscher der ganzen Welt und ihrer Bewohner ist.

Wer ist nun dieser Jahve, dem die Erde und ihre Bewohner angehören?

יהוה ist in der alten Zeit der israelitische Volks- und räumlich beschränkte Landesgott, wie in anschaulicher Weise 1. Sam. 26, 19ff. zeigt. Als solcher steht er gleichberechtigt neben den anderen Landesgöttern (Richt. 11, 24); wie Kemosch der Gott der Moabiter ist (cf. Mesa-Inschrift), so ist Jahve der Kriegsgott Israels, der mit Israels Scharen in den Kampf zieht, vom Himmel her im Gewitter für sie kämpft (Richt. 5, 4. 5), und im Banne seinen Anteil an der Beute verlangt (1. Sam. 15, 3 und 22, 19). Als bloßer Landesgott ist Jahves Verehrung in der alten Zeit an das Land Kanaan gebunden; im fremden Lande untersteht der Israelit dem Einflusse fremder Götter (1. Sam. 26, 19; 2. Kön. 3, 27; 5, 15 ff.). Die Vorstellung, daß Jahve der Schöpfer und Weltgott sei, wie sie Vers 1 und 2 deutlich aussprechen, daß er ein höchstes Geisteswesen sei, Vers 3 ff., fehlt dem alten Israeliten, dessen Begriffswelt nur das Land Kanaan und allenfalls noch die umliegenden Länder umfaßt (Stade, G. V. I. I, S. 428).

Allererst mit dem Auftreten der Propheten vollzieht sich ein allmählicher Umschwung in diesen zeitgeschichtlich bedingten Anschauungen Israels von seinem Gotte. Die Propheten lehren das Volk, Jahve als den sittlichen Heilsgott und den gerechten Lenker der Geschichte zu erkennen. Im Exile dann vollends, diesem äußeren Zusammenbruch des Volkes Israel, erweitert sich zugleich mit dem Verluste der nationalen Selbständigkeit der Blick des Volkes; Israel wird sich seiner einzigartigen, welthistorischen Aufgabe unter den Völkern bewußt, und in der Predigt eines Deuterojesaia ist Jahve hinausgewachsen über alle nationale und räumliche Beschränktheit. Er steht im Mittelpunkt der Welt als deren alleiniger Herr und als ihr allmächtiger

Schöpfer und Regierer (Jes. 41, 4; 44, 24 ff. und besonders 45, 18).

Jahve der allmächtige Schöpfergott (Vers 1 ff.) und doch zugleich der Heilsgott seines erwählten Volkes (s. Vers 7 ff.), das ist die Erkenntnis, die sich dem jüdischen Volke in der schweren Zeit der Verbannung aus der Betrachtung seiner Geschichte mit der Erweiterung seines Gesichtskreises erschließt, und die seit Deuterojesaia ein unverlorenes Gut des jüdischen Volkes geworden ist.

Wird so in Vers 1 die Schöpfergröße und Majestät Gottes besonders hervorgehoben, so dürfen wir gerade hierin — rein religionsgeschichtlich angesehen — einen wertvollen Hinweis auf die Abfassungszeit und den Charakter unseres Psalmes erblicken.

Der durch die Propheten und das Exil bedingte Umschwung in dem Denken Israels und seiner ganzen Weltanschauung spiegelt sich deutlich auch in dem Bedeutungswandel des Begriffes אֶרֶץ[1] wieder. Es bedeutet allgemein gefaßt: Acker, Feld (Lev. 25, 5; Spr. 8, 26; Ps. 79, 2); im Singular hat הארץ dann den speziellen Begriff Land Israel angenommen und wird häufig — auch durch Weglassung des Artikels — wie ein nomen proprium behandelt (2. Kön. 3, 27; Jer. 8, 16). Schließlich nun kann ארץ, wie an unserer Stelle, im Sinne von Erde, Erdkreis als Korrelatbegriff zum Himmel gefaßt werden.

Unterwerfen wir die Stellen, in denen ארץ wie an unserer Stelle im Sinne von Erde in seiner kosmologischen Bedeutung vorkommt und in Beziehung zu dem Weltgott Jahve gesetzt ist, einer prüfenden Betrachtung, so ergibt sich das Resultat, daß keine derselben über die prophetische Zeit

[1] In lexikalischer Hinsicht liegt der Untersuchung — wo sonst es nicht ausdrücklich anders angegeben ist — das hebräische Wörterbuch von C. Siegfried und B. Stade, Leipzig 1893, zugrunde.

hinausragt, sondern die überwältigende Mehrheit derselben der exilischen und vor allem der nachexilischen Zeit angehört.

Dem nun scheint vor allem der Schöpfungsbericht selbst zu widersprechen. Zwar Gen. 1. und die anderen dem Priesterkodex angehörigen Stellen dürfen wir hier füglich übergehen. Gen. 2. gehört zwar der jahvistischen Quellenschrift, aber deren jüngeren Teilen, an und kann nicht als altisraelitisches Gut angesehen werden. Es ist wahrscheinlich ein Stück fremder Mythologie, das einem heidnisch-spekulativen Versuch, das kosmologische Problem zu lösen entnommen ist, und das erst verhältnismäßig spät in nachhaltigerer Weise auf das jüdische Denken und Volksbewußtsein eingewirkt hat (Stade, G. V. I. I, S. 416, Anm. 1). Dasselbe gilt von Stellen wie Gen. 7, 4; 8, 22; 24, 3, 7.

Wenn im besonderen in Gen. 14, 19, 22, einem nicht der priesterlichen Quellenschrift angehörenden Abschnitt, Gott in nachdrücklicher Weise als der Schöpfer Himmels und der Erde bezeichnet wird, so ist zu beachten, daß dieses Kapitel zweifelhafter Herkunft und, wie man mit gutem Grunde annimmt, eines der spätesten Stücke der Genesis ist. (Th. Nöldeke, Untersuchungen zur Kritik des Alten Testamentes 1869, S. 156—172; E. Meyer, Geschichte des Altertums I, 1883, § 136; Cornill, Einleitung i. d. A. T., S. 65 f.)

Abgesehen von einigen prophetischen Stellen, in denen sich der Gebrauch des Wortes ארץ im Sinne von Erde anbahnt, wie Jes. 1, 2 und Amos 4, 13; 5, 8; 9, 6, welch letztere Stellen von einigen Kritikern (Wellhausen und ebenso Max Löhr: Untersuchungen zum Buche Amos 1901, S. 1, und Eb. Baumann: Aufbau der Amosreden 1903, S. 68) gerade wegen der dort sich findenden Gottesvorstellung beanstandet werden, findet sich ארץ in der fraglichen Bedeutung nur durchweg in exilischen und nachexilischen Stellen.

Ausgeprägtere kosmologische Spekulationen bezüglich der Erde und ihrer Gründung, die dem früheren naiven Verständnis fernlagen, verraten erst das Buch Hiob (26, 7; 37, 3; 38, 13) und darin mit Hiob übereinstimmend die Psalmen.

Dieser spätere Wandel des Wortes ארץ, fortschreitend von der Bedeutung Land, Land Israel zu dem erweiterten Begriff Erde, Welt samt den daran sich anknüpfenden Spekulationen erhält seine durch den Geschichtsverlauf bedingte Erklärung. Wie der israelitische Volksgott Jahve zum Weltgott sich erhebt, so sprengt auch ארץ seinen ursprünglich engeren Begriff. Es verliert seine ausschließliche Beziehung zu dem Lande Kanaan und nimmt analog der Gottesvorstellung die Bedeutung Erde, Welt an; wenn auch — und dies ist charakteristisch für die jüdische Gottesvorstellung — Kanaan das gelobte und erwählte Land Gottes im besonderen Sinne bleibt, das vor allen anderen der göttlichen Hülfe sich zu erfreuen hat; wie dies auch darin seinen prägnanten Ausdruck findet, daß sich in ihm dereinst das messianische Schauspiel vor den Augen der Heidenwelt vollziehen wird (Vers 5, 6).

Aus dem Sprachgebrauch des Wortes מָלֵא ist für die Abfassungszeit, Charakter und Art unseres Psalmes nichts zu erschließen; da es, wenn auch vorzugsweise bei jüngeren Schriftstellern, so doch auch an älteren, wohlbezeugten Stellen zumal bei den Propheten vorkommt (Am. 6, 8; Jes. 31, 4; Mich. 1, 2). Als sachliche Parallele vergleiche man Ex. 19, 5 (R) und Hiob 41, 3.

Weit wichtiger ist dagegen für die Abfassungszeit und den Charakter unseres Psalmes das Wort תֵּבֵל. תֵּבֵל ist ein poetisches Wort von unsicherer Ableitung. Es steht immer ohne Artikel und bedeutet den Erdkreis, die Welt; und zwar nicht nur die Erde, sofern sie bewohnt ist = η οικουμενη LXX, wie die Rabbinen wollten, sondern die Erde als solche.

תֵּבֵל ist ein geläufiges Synonym zu אֶרֶץ in dessen kosmologischem Sinne und steht häufig mit demselben, wie an unserer Stelle, in Parallele. Abgesehen von seinem häufigen Vorkommen in den Psalmen (15 mal) findet es sich in folgenden Stellen: 1. Sam. 2, 8; 2. Sam. 22, 16; Jes. 13, 11; 14, 17, 21; 18, 3; 24, 4; 26, 9, 18; 27, 6; 34, 1; Jer. 10, 12; 51, 15; Prov. 8, 26, 31; Hiob 18, 18; 34, 13; 37, 12; Thren. 4, 12; 1. Chron. 16, 30; Nah. 1, 5.

Von den beiden Stellen in den Samuelisbüchern dürfen wir billig absehen, da 1. Sam. 2, 8 in dem Loblied der Hanna sich findet, das nach der Auffassung der meisten Kritiker der späteren Zeit angehört. 2. Sam. 22 aber findet sich mit nur geringen Abweichungen Psalm 18 wieder und wird wegen seines Sprachcharakters und seiner Anklänge an Deuterojesaia und Hiob allgemein der späteren Zeit zugewiesen (Duhm, Die Psalmen 1899, S. 72).

Ebenso darf Nah. 1, 5, wie man richtig erkannt hat, keinen Anspruch darauf erheben, von dem Propheten gleichen Namens herzurühren. Denn wie Gunkel zuerst richtig gesehen hat und Bickell es bestätigt, liegt in Nah. 1—2, 3 ein ursprünglich alphabetischer Psalm vor, der eine poetische Schilderung Jahves des gerechten Richters gibt und in eine messianische Weissagung ausläuft, somit ganz das Gepräge eines nachexilischen Psalmliedes trägt. Von Jeremia gehört sicherlich 51, 15 nicht zu dem alten Bestande des Buches, da Jer. 50, 1—51, 58 ein etwa um das Jahr 400 auf Grund der älteren, vielfach wörtlich benutzten Weissagungen gegen Babel (Jes. 13 f., 21, 34 f.) in Juda verfaßtes Orakel ist (cf. Budde, Jahrbücher für deutsche Theologie, Bd. 23, S. 428 ff.).

Jer. 10, 12 aber gehört dem Abschnitt Jer. 10, 1—16 an, der nicht von dem Propheten herrühren kann und wahrscheinlich exilischer oder nachexilischer Herkunft ist.

So erübrigt es noch, die Stellen aus Jesaia einer näheren Betrachtung zu unterwerfen. Jes. 13, 11 und 14, 17—21 sind mit aller Wahrscheinlichkeit, wie der ganze Abschnitt Jes. 13, 1—14, 23 als exilisch oder nachexilisch anzusprechen und können nach übereinstimmendem Urteile der Kritik nicht vor dem Jahre 560 geschrieben sein (Cornill, Einl. i. d. A. T., S. 147).

Weiter gehören Jes. 24, 4; 26, 9, 18; 27, 6 dem eigentümlichen apokalyptischen Stück Jes. 24—27 an, das, wie sein ganzer Charakter zeigt und von der Kritik anerkannt wird, erst aus spät nachexilischer Zeit stammt. (R. Smend, Z. A. T. W. 1884, S. 161 ff.; H. Oort, Theol. Tijdschrift 1886, S. 166 ff.; Duhm, Das Buch Jesaia, S. XII.)

Ebenso ist Jes. 34, 1 nicht als jesaianisch anzusehen. Es ist einer Drohweissagung gegen Edom entnommen, die man in die nachexilische Zeit verlegt (Duhm, Das Buch Jesaia, S. 12); wie denn überhaupt das ganze Stück Jes. 34 bis 35 die überraschendste Ähnlichkeit mit dem Abschnitt Jes. 13, 2 bis 14, 23 zeigt und beide Abschnitte wahrscheinlich von demselben späten Verfasser herrühren (Cornill, Einl. i. d. A. T., S. 153).

So bleibt nur Jes. 18, 3. Es findet sich inmitten einer echt jesaianischen Weissagung, die aber stark überarbeitet ist (H. Winckler, Alttestamentliche Untersuchungen 1892, S. 142—156); und wenn man mit Stade annehmen darf, daß Kap. 17, 12—14 späterer Zusatz ist (Z. A. T. W. 1883, S. 16), so fällt aus denselben Gründen auch Jesaia 18, 3, wie Duhm trotz entgegengesetzter Stellungnahme ebenfalls zugibt (Duhm, Jes., S. 112).

Als unanfechtbares Resultat ergibt sich somit, daß תֵּבֵל ein dem jüngeren Schrifttum angehöriges poetisches Wort ist. Gerade von dieser Tatsache aus fällt auf die nachexilische Abfassungszeit unseres Psalmes, zumal gegen-

über der Annahme E. Sellins und der älteren Ausleger, ein helles Licht.

Besonders häufig nun wird תֵּבֵל, worauf man mit Recht aufmerksam gemacht hat, an Stellen gebraucht, wo von der Gründung der Erde und ihrem festen Bestand gegenüber allen äußeren Gewalten die Rede ist (Psalm 89, 12; 90, 2; 93, 1; 96, 10; 1. Sam. 2, 8; 2. Sam. 22, 16). Damit scheint eine andere Erscheinung eng zusammenzuhängen, an der wir gerade in unserem Zusammenhange nicht vorübergehen dürfen. An fast allen Stellen nämlich, wo תֵּבֵל vorkommt, steht es in engster Beziehung zur messianischen Erwartung des Volkes, im besonderen dem Gerichtsvollzug und dem messianischen Königtum Jahves. Dieses wichtige Resultat ergibt im einzelnen die genauere Betrachtung der Stellen 1. Sam. 2, 8; 2. Sam. 22, 16; Jes. 13, 11; 14, 17; 18, 3; 24, 4; 26, 9, 18; 27, 6; 34, 1. Im besonderen trifft dies auch auf die Psalmen zu: Psalm 9, 9 (Danklied für den Untergang der heidnischen Bedrücker), ebenso Psalm 18, 16 (Danklied nach Besiegung aller Feinde); 19, 5; 33, 8; 50, 12; 77, 19; 89, 12; 90, 2; 93, 1; 96, 10, 13 (Aufforderung zum Lobpreis des Herrn und Richters der Welt: „Sprecht unter den Heiden: Jahve ward König; auch hat er den Erdkreis gegründet[1], daß er nicht wankt“ Vers 10); 97, 4 (Preis Jahves und seines Gerichts über die Heiden); 98, 7 (Aufforderung zum Lobe Gottes des Weltrichters).

So wird man analog diesen Stellen auch in Psalm 24 bei תֵּבֵל messianische Färbung vermuten dürfen.

יָשַׁב = sitzen, dasitzen mit ב, wie an unserer Stelle zur Angabe des Ortes konstruiert (cf. Psalm 2, 4); Psalm 33, 8 findet sich unserem Ausdruck entsprechend כל ישבי תבל; genau derselbe Wortlaut wie an unserer Stelle findet sich in der nachexilischen Stelle Nah. 1, 5.

[1] Bekannte Konjektur.

Auffallen muß von rein grammatischem Gesichtspunkte, daß an beiden Stellen ein Konstruktusverhältnis obwaltet, obwohl doch nur eine Präposition als Exponent dieses Verhältnisses sich findet (cf. dazu auch die interessante Stelle Psalm 2, 12 und Ewald, Gram., § 289b; Gesenius, § 130, 1).

Sonach wird in Vers 1 die Größe und Majestät Gottes, des Herrn der Welt, stark betont. Bei erlaubter einheitlicher Fassung des Psalmes (s. später) würde damit die Größe und Macht des Vers 7 ff. in sein Heiligtum einziehenden Gottes in besonderem Maße hervorgehoben. Er ist nicht ein bloßer schwacher Gott wie die Heidengötter, sondern der mächtige Herr und Gebieter der Welt. Als zusammenfassende sachliche Parallele zu Vers 1 vergl. man Ex. 19, 5 (R.); Deut. 10, 14; Psalm 50, 12; 74, 16; 89, 12; 95, 4 f.

Auf Grund dieser Stellen kommt auch E. Sellin in anderem Zusammenhang zu dem Ergebnis, daß der Lobpreis Gottes aus der Schöpfung eine gangbare Phrase der nachexilischen Zeit sei, auf welche sich der trostsuchende Gläubige mit Vorliebe stützte. (Sellin, a. a. O., S. 78: Deus post exilium ubique appellatur mundi universi, terrae coelorumque conditor.) Unverständlich bleibt es allerdings im Blick auf unseren Vers, wie Sellin unmittelbar fortfahren kann: quod in primo libro psalterii nunquam invenitur tam expressis verbis dictum.

Vers 2 gibt die Begründung für den in Vers. 1 ausgesprochenen Gedanken der Schöpfergröße Jahves an: er hat die Erde auf Meeren gegründet und auf Strömen sie festgestellt.

כִּי als Konjunktion des Erläuterungssatzes nimmt mit הוּא verbunden das eben genannte Subjekt Jahve mit besonderem Nachdruck wieder auf.

עַל wird an unserer Stelle zur Bezeichnung der räumlichen Superiorität unter gleichzeitiger Berührung von der

Ruhe auf etwas gebraucht (cf. Spr. 8, 2; Jer. 36, 23 b; Hiob 8, 9; Psalm 136, 6). Es ist also nicht, wie die Rabbinen und ihnen folgend die meisten älteren Ausleger annahmen = עם „neben“ (Kimchi, Rab. Moscheh, Luther) oder gleich „über“, sofern nämlich die Erde über den Meeren und Flüssen emporragt (Calvin, Geier, Hengstenberg). Die richtige Auffassung zeigt Alex., der der natürlichen Auffassung des על bei den Wörtern des Gründens, Feststellens entsprechend es mit ἐπί c. Gen. wiedergibt.

Der Plur. ימים = Plur. der Ausdehnung = großes Meer, gewaltiges Meer wird, wie an unserer Stelle, von dem großen Weltmeer gebraucht, welches die Erde umströmt (Gen. 1, 10, 22 u. o. in den Psalmen). Neben Himmel und Erde findet es sich im ganzen an drei Stellen (Psalm 69, 35; 135, 6; Neh. 9, 6).

Alle Stellen, in welchen ימים in diesem Sinne „große Flut“ vorkommt, gehören dem späteren Judentum an und haben die babylonische Schöpfungssage und das Weltbild der Babylonier zur Voraussetzung, mit denen Israel erst im babylonischen Exil genauer bekannt wurde (Jensen, Kosmographie der Babylonier, und Holzinger, Kommentar zur Genesis). Nach dieser späteren mythologischen Auffassung des Judentums, die sich in unserem Verse wiederspiegelt, wird die Erde entsprechend der Himmelsscheibe (Spr. 8, 27; Hiob 22, 14; 26, 10) als Scheibe gedacht, die auf dem Urmeer, der תהום רבה (Gen. 7, 11; Psalm 46, 3; 136, 6), schwimmt. Nach geläufiger späterer Vorstellung hat Jahve in der Urzeit unter großen Kämpfen mit dem chaotischen Urmeer und seinen Ungeheuern sie gegründet (Jes. 51, 9; Hiob 9, 13; 38, 8; Psalm 74, 13; 89, 10, 11; 93, 3). Durch diese gewaltigen Kämpfe, die der Erdgründung vorangingen, hat Jahve sich als der allmächtige Schöpfergott erwiesen.

נהרות. Der Plural an unserer Stelle erklärt sich als

Plural der Macht. Gedacht ist an die mächtigen ozeanischen Strömungen (Jon. 2, 4). („Du schleudertest mich mitten ins Meer, daß die Strömung mich umringte, alle deine Wogen und Wellen überfluteten mich", Ps. 66, 6; 93, 3; Jes. 44, 27.) Nach jüdischer Vorstellung drängen die Meeresströmungen, die in der Priesterschrift (Gen. 7, 11 und 8, 2) מעינות ת״ר״ genannt werden, die Erde nach oben und erhalten sie so auf dem Meere schwimmend. Dadurch, daß sie die Erdoberfläche durchbrachen, entstand die Sintflut. Bei der Erdschöpfung selbst mußten sie sich der Schöpferhand Gottes fügen (vgl. Alfred Jeremias, Das Alte Testament im Lichte des alten Orients 1904, S. 70 u. 80).

יסד findet sich übertragen, wie an unserer Stelle, auf die göttlichen Schöpfungen z. B. die Erde (Psalm 104, 5) im ganzen 11 mal an offenbar jungen Stellen; von Bergen und Tälern steht es Psalm 104, 8, von der geistigen Schöpfung des Gesetzes Psalm 119, 152.

Auffallen muß es, daß Amos 9, 6 יסד von der Gründung des Himmels gebraucht wird. Diese altprophetische Stelle scheint gegen den jungen Sprachgebrauch von יסד in seiner Beziehung auf die göttlichen Schöpfungswerke zu sprechen. Aber nur scheinbar. Denn man hat richtig erkannt, daß Amos 9, 6 als ein späterer Einschub zu betrachten ist, da dieser Vers Gedanken ausspricht, welche Amos, trotz seines innigen Verwachsenseins mit der Natur und seiner Vorliebe für Bilder aus dem Bereiche derselben, fremd sind (s. Stade, G. V. I. I., S. 571; Cornill, Einl. i. d. A. T. 4. A., S. 183). Es scheint sonach Amos 9, 6 ein späterer Zusatz zu sein, wie eben ein solcher in der LXX bei Hos. 13, 4 sich findet (cf. Kautzsch, Übersetzung des A. T., S. 637, Anm. 1).

In יסד und noch deutlicher in dem parallel stehenden כונן liegt der Begriff des fest Gegründetseins ausgedrückt, mit der Nebenbedeutung des Nichtwankens. Diese ganze

Vorstellung, sowie auch das sonst sich findende לא מוט selbst, verleugnet ihr junges Alter nicht (cf. Giesebrecht, Über die Abfassungszeit der Psalmen Z. A. T. W. 1881, S. 283 f.).

מוט findet sich außer in den Psalmen nur noch Deut. 32, 35; Lev. 25, 35, in der späten Stelle Jes. 24, 19 und viermal bei Deuterojesaias, in Proverbien viermal, in Hiob und Chron. je einmal; also in lauter jungen Stellen.

Das Poel von כון in unserem Verse ist als ein weiteres Beweismittel für die späte Abfassung unseres Verses aufzufassen. Denn es findet sich nur an folgenden Stellen: dreimal bei Deuterojesaia (Jes. 45, 18; 51, 13; 62, 7) Deut. 32, 6; 2. Sam. 7, 13, 24 (deuteronomistisch); 1. Chron. 17, 12; Hab. 2, 12;[1] Ex. 15, 17 (nachexilisches, psalmenähnliches Stück, cf. A. Bender, Das Lied Exodus 15, Diss. 1902); Prov. 3, 19; Hiob 8, 8; 31, 15; und 17mal im Psalter (Psalm 7, 10, 13; 8, 4; 9, 8; 11, 2; 21, 13; 24, 2; 40, 3; 48, 9; 68, 10; 87, 5; 90, 17; 99, 4; 107, 36; 119, 73, 90).

So ergibt sich als Resultat, daß das Poel von כון sich nur in nachexilischen, frühestens exilischen Stellen nachweisen läßt.

Auffallen muß weiterhin in grammatischer Hinsicht der Wechsel zwischen Perfekt und Imperfekt bei den Verben unseres Verses. Man könnte diesen Wechsel so erklären, daß bei יסדה an das Wunder der Welterschaffung und bei יכוננה an das Wunder der Welterhaltung gedacht sei, wie es Bäthgen tut (Die Psalmen 1892). Zu erwägen wäre weiterhin, ob das „י“ in יכוננה nicht etwa auf falscher Überlieferung beruhe, so daß in beiden Fällen ursprünglich übereinstimmend das Perfekt gestanden hätte, was an sich nicht ausgeschlossen ist. Am einfachsten aber findet diese Schwierigkeit ihre Lösung, wenn man auf verwandte Stellen

[1] Hab. 2, 9—20 kann nicht von einem vorexilischen Propheten stammen (cf. Stade, Z. A. T. W. 1884, S. 154 ff.).

blickt, wie sie sich öfters in den Psalmen und in der jüngeren Poesie finden und die augenscheinlich zeigen, daß in der späteren Zeit das Gefühl für den Unterschied der actiones verbi abgeschwächt war.

In Vers 1 und 2 wird, wie wir gesehen haben, die Schöpfergröße und Majestät Gottes in besonderem Maße betont. Dies wird nicht ganz unbeabsichtigt sein. Auffallen muß es jedenfalls, daß die meisten Psalmen, die Jahve als den Schöpfer und Erhalter der Welt preisen, in näherer Beziehung zu der in der nachexilischen Zeit für das Judentum so charakteristischen und das religiöse Denken so stark beeinflussenden messianischen Hoffnung stehen, worauf Stade zuerst in nachdrücklicher Weise hingewiesen hat (cf. Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 1892, II., S. 369—413).

Dies zugegeben, werden wir gerade von unserem, die Schöpfergröße Gottes preisenden Psalme von vornherein erwarten dürfen, daß in ihm die messianische Beziehung nicht vermißt wird. Denn war es wirklich so, daß im Mittelpunkt des nachexilischen Gemeindeglaubens — und die jüngere, reproduzierende Prophetie zeigt es evident — die messianische Hoffnung stand, so werden wir mit Recht auch erwarten dürfen, daß alle Psalmen in näherer oder fernerer Beziehung zu diesem messianischen Glauben der Gemeinde stehen werden, sofern es nur erwiesen ist, daß sie im öffentlichen Gemeindegottesdienst des späteren Judentums Verwendung fanden. Dieser Nachweis läßt sich für Psalm 24 mit Sicherheit erbringen. Nach der Überschrift der LXX. της μιας σαββατου nämlich ist Psalm 24 der Sonntagspsalm der jüdischen Gemeinde. Wir werden also erwarten dürfen, daß einst wohl auch der masoretische Text wenigstens in einigen Handschriften die später in Wegfall gekommene liturgische Bemerkung באחד לשבת trug. Dies wird um so wahrscheinlicher gemacht, als auch die Lon-

doner Papyrusfragmente (bei Tischendorf, Monumenta I, 247) τῇ μιᾷ των σαββατων lasen und der Syrer in lateinischer Übersetzung die Überschrift trägt: de prima die, qua coepit condere creaturas. Ebenso wird auch in der jüdischen Überlieferung Psalm 24 aufs bestimmteste als der Sonntagspsalm bezeichnet (Mischna Tamid IV, 4; Rosch ha Schana 31a; Sofrim C. 18); und R. Akiba endlich sucht die Gründe für die Auswahl unseres Psalmes als Sonntagspsalm durch den Hinweis auf die Schöpfung zu begründen[1] (cf. Frz. Delitzsch, Die Psalmen 1867).

Auffallen müßte es nun in der Tat, wenn gerade in Psalm 24, dem die Woche anhebenden Psalme, die Beziehung zur messianischen Hoffnung der Gemeinde fehlen würde, um so mehr als sie in einer ganzen Reihe ähnlicher, die Schöpfergröße Gottes preisenden Psalmen klar zutage tritt. Von Jahve, dem allmächtigen Gott, der aus dem Chaos eine geordnete Welt geschaffen hat, erwartet mit Recht schon die jüngere Prophetie, daß er kraft seiner Allmacht und Größe auch seiner Gemeinde im messianischen Endgericht Hülfe schaffen wird.

So beginnt die das messianische Endgericht weissagende Prophezeiung Zach. 12, 1 f. mit den Worten: „Dies ist der Ausspruch Jahves, der den Himmel spannte und die Erde gründete“. Und ähnlich heißt es in der eine bessere Zukunft verheißenden Stelle Jes. 42, 5 „so spricht Jahve, der den Himmel schuf und ihn ausspannte“; und besonders nachdrücklich und deutlich Jes. 40, 27, 28: „Warum sprichst du, Jakob, und warum sagst du, Israel: Mein Schicksal ist

[1] Wenn Sym. bei Bar Hebraeus nach Bäthgen Psalm 48 als den Sonntagspsalm bezeichnet, so steht dies im Widerspruch mit den Angaben der LXX und des Talmud, die Psalm 48 übereinstimmend als Montagspsalm (δευτερᾳ του σαββατου) bezeichnen; auf seiten des Sym. scheint ein Versehen vorzuliegen.

Jahve verborgen, und mein Recht entzieht sich meinem Gott? Weißt du denn nicht, hast du denn nicht gehört: ein ewiger Gott ist Jahve, der Schöpfer der Enden der Erde!“ Hierher gehört auch Jes. 34, 1 ff.[1], wo uns das Endgericht Jahves über Edom und die Heiden geschildert wird, woran sich dann die Rückkehr Jahves nach dem Zionberg und damit der Anbruch des messianischen Reiches anschließt. Als Zeugen dieses großen Schauspiels werden neben den Völkern und Nationen auch „die Erde und was sie füllt, der Erdkreis und alles, was ihm entsproßt“ angerufen. Bedeutet doch die Heraufführung des messianischen Reiches für das Volk nichts anderes als die endliche Rehabilitierung Jahves in den Augen der Völker, die auch auf dem Gebiete der Natur recht eigentlich nur wieder herstellt, was nach dem frommen Glauben der Gemeinde von Anfang an vorhanden war.

Noch viel deutlicher als in der jüngeren Prophetie tritt diese Vorstellung von Jahve dem Weltschöpfer und Weltrichter in den Psalmen hervor. So finden wir in Psalm 104, der ein Loblied auf Gottes Schöpfergröße mit deutlichen Anklängen an Gen. 1 und den Anfang unseres Psalmes darstellt, ausdrücklich am Schluß den Wunsch ausgesprochen, daß dieser mächtige Jahve die Sünder und Gottlosen von der Erde vertilgen möge. Dieser Wunsch ist leicht begreiflich, mußte doch auch gerade die Betrachtung der Größe und Macht Gottes, wie sie sich vornehmlich in der Schöpfung und Erhaltung der Welt dem natürlichen Empfinden offenbart, in dem gläubigen Gemüt den brennenden Wunsch wachrufen, daß durch den endlichen Anbruch des messianischen Morgens dieser klaffende Widerspruch zwischen Glauben und Wirklichkeit endgültig beseitigt werde, daß dann der Fromme seinen Lohn erhalte, den Frevler aber

[1] Jes. 34 ist jung.

die wohlverdiente Strafe ereile. In den Anbruch dieser ersehnten messianischen Zeit versetzt uns auch Psalm 93, der trotz seiner Kürze die überraschendste Ähnlichkeit mit unserem Psalme hat: „Jahve ward König; mit Hoheit hat er sich angetan“ (Vers 1 a); und scheinbar unvermittelt — in Wirklichkeit mit stärkster Begründung — wird fortgefahren: „auch hat er den Erdkreis gegründet[1], daß er nicht wankt“ (Vers 1 b) (cf. auch Duhm zu Psalm 93, Kommentar, S. 228). So liegt in Psalm 93, 1 dieselbe Gedankenverbindung vor wie Psalm 124, 8, wenn hier die Gemeinde hoffend bekennt: „Unsere Hülfe steht im Namen Jahves, des Schöpfers Himmels und der Erde“. Eine Aufforderung zum Lobpreis der Majestät und Erhabenheit Jahves, „der den Erdkreis gefestigt hat“, enthält weiterhin auch Psalm 96, wo zuerst Israel, dann die umwohnenden Völker, schließlich „Himmel und Erde, das Meer und was es erfüllt“, zum Lobpreis Gottes aufgefordert wird. Auch hier steht wiederum der Lobpreis Gottes in engster Beziehung zur messianischen Hoffnung der Gemeinde. Denn „Jahve kommt“, lautet der Schlußvers, „er kommt zu richten die Erde; er wird den Erdkreis richten in Gerechtigkeit und die Völker kraft seiner Treue“. Ebenso ist in Psalm 74 der Zusammenhang zwischen dem Hinweis auf die Größe und die Wundertaten Gottes in der Vergangenheit und der messianischen Hoffnung der Gemeinde in der Gegenwart unverkennbar. Weil eben Jahve durch seine hülfreichen Taten in der Vergangenheit sich als König von alters her erwiesen hat, der die Häupter der Seeungeheuer zerbrochen, Tag und Nacht geschaffen und die Grenzen der Erde festgestellt hat (Vers 12 ff.), appelliert die hartbedrängte Gemeinde in demütigem Gebet an ihren Heilsgott, daß er eingedenk seines Bundes[2] ihr Leben nicht

[1] Lies mit Bäthgen nach LXX. etc. תִּכֹּן für תִּכּוֹן.

[2] לִבְרִיתֶךָ ist zu lesen.

gänzlich dem raubgierigen Feinde preisgeben und ihr endlich im messianischen Endgericht Hülfe schaffen möge. „Auf! Jahve, führe deinen Streit, gedenke an die Schmach, die dir unaufhörlich von den Toren widerfährt“ (Vers 22), ist der Schmerzensschrei, der sich der schwergeprüften und doch so glaubensstarken Gemeinde in der höchsten Not auf die Lippen drängt. Viel Ähnlichkeit mit Psalm 74 zeigt Psalm 89, in dem neben dem Hinweis auf Gottes Heilstaten in der Vergangenheit (Vers 11) auch die nachdrückliche Beziehung auf seine Allmacht und Schöpfergröße nicht fehlt. „Dein ist der Himmel, dein auch die Erde, der Erdkreis und was ihn erfüllt, du hast sie gegründet“, heißt es fast übereinstimmend mit unserem Psalmenanfang in Vers 12. Die messianische Folgerung aber für Jahve und die Gemeinde zieht Vers 47: „Wie lange, Jahve, willst du dich für immer verbergen . . ., gedenke doch, wie kurz mein Leben ist!“ (Vers 48 a).

Hand in Hand mit der Betonung der Schöpfergröße Gottes geht, wie wir bereits im Vorstehenden gesehen haben, häufig der Hinweis auf die Großtaten Gottes in der Vergangenheit und seine Taten in der Geschichte seines Volkes. Auch dies entspringt demselben Beweggrund wie das innige Sichversenken in die Allmacht und Erhabenheit Gottes. Vergl. im besonderen Psalm 105, 106, die in poetischer Form einen ganzen Abriß der Heilsgeschichte Israels geben.

Wirklich verstanden werden alle diese Hinweise auf die Größe Gottes und seine Machttaten in der Vergangenheit erst dann, wenn man sich die Lage der nachexilischen Gemeinde konkret vor Augen hält. Es sollten damit Zweifel an der Macht oder gar dem Dasein Gottes niedergeschlagen werden, wie tatsächlich uns solche im Munde heidnischer Feinde und gottloser Volksgenossen häufig begegnen: Psalm 3, 3; 10, 4; 11, 1; 12, 5; 14, 1; 36, 2; 42, 4, 11; 53, 2; 79, 10; 115, 2. Zugleich aber findet auch die Ge-

meinde selbst in der Vergegenwärtigung der Allmacht Gottes in den widrigen Zeitumständen den stärksten Trost und die freudigste Zuversicht. Denn Jahve kann helfen, weil er der Allmächtige ist; und er will helfen, weil er der Heilsgott der Gemeinde ist. Darum ist gerade der Gedanke, daß Jahve der Schöpfer und Herr der Welt ist, einer der am häufigsten wiederkehrenden Vorstellungen in der jüngeren Prophetie und den Psalmen. Der Schöpfungsgedanke ist die wichtigste Stütze des Universalismus; und dieser wieder der beste Bürge für den Anbruch des messianischen Reiches, darin dem geknechteten Israel nach vorausgegangenem Gericht über die Gottesfeinde endlich die gebührende Stellung zuteil wird.

Jahve der Welt Gott (Vers 1, 2) und zugleich der Welt Richter (Vers 7 ff.) sind zwei Gedanken, die sich nicht nur nicht ausschließen, wie viele Ausleger unseres Psalmes meinten, sondern sich im Gegenteile aufs engste berühren und für den nachexilischen Gemeindeglauben sich gegenseitig bedingen.[1]

Vers 3. Nachdem Vers 1 und 2 die Schöpfermacht Gottes gepriesen haben, wirft Vers 3 die Frage auf, wer an diesem Lobpreis Gottes teilnehmen darf.

Es wird hier offenbar die Folgerung aus der am Eingang hervorgehobenen Majestät Gottes gezogen, von der hier, wie Hupfeld richtig betont, als Korrelatbegriff die Heiligkeit herausgekehrt wird, welche die in Vers 3—6 geforderten Eigenschaften der Gottesfürchtigen bedingt.

מִי = qualis, Frage nach der Qualität = was für einer, wie Deut. 4, 8; Gen. 33, 8. Die Frage erfolgt in lebendig dramatischer Weise als ein beliebtes rhetorisches Mittel,

[1] Als Kultuslieder bezeichnet die beiden Teile unseres Psalmes von anderem Gesichtspunkt aus auch Georg Beer, Individual- und Gemeindepsalmen 1894, S. 28.

direkt Redende einzuführen, wie uns dies in der Psalmensprache häufig begegnet (vergl. Psalm 2, 3; 10, 4; 12, 5 u. o.).

עלה im Sinne von Hinaufziehen nach dem Kultusorte ist sowohl in alten wie jungen Stellen zu belegen. Streit ist nun unter den Exegeten, wie das עלה an unserer Stelle zu fassen sei. Ein Teil der Ausleger (Grotius, Clericus, Venema, Hengstenberg, Ewald, Riehm) versteht auf Grund ihrer Gesamtauffassung des Psalmes עלה von dem Hinaufbringen der Bundeslade nach dem Zionberg unter König David (2. Sam. 6); und scheinbar spricht dafür, daß in jenem Zusammenhang zweimal עלה als term. techn. für das Hinaufbringen der Lade sich findet. Der andere Teil der Ausleger (Rabb. Rosenmüller, Stier, de Wette, Hupfeld) deutet, dem ganzen Charakter des Psalmes mehr entsprechend, עלה auf das Tempelweihfest unter König Salomo (1. Kön. 8), wo ebenfalls die feierliche Überführung der Bundeslade in das Allerheiligste des salomonischen Tempels geschildert wird. Der Kritik mehr Rechnung tragend sind wiederum andere Ausleger (s. Sellin a. a. O., S. 44), zumal im Blick auf den zweiten Teil des Psalmes geneigt, עלה auf die Rückkehr der Lade aus irgend einem späteren Kriege zu beziehen, der sich wohl nicht mehr ermitteln lasse. Aber mit Recht macht Duhm dagegen geltend, daß es nicht sicher, jedenfalls uns völlig unbekannt sei, ob die Lade, als sie nicht mehr unter dem Zelte wanderte, sondern in dem Debîr des salomonischen Tempels verschwunden war, die Kriege der Juden anführte. Darum denkt Duhm bei עלה an die Feier des jährlich wiederkehrenden Tempelweihfestes in makkabäischer Zeit.

Um nun zu einer Entscheidung über den Sinn des עלה an unserer Stelle zu kommen, müssen wir bemerken, daß an und für sich עלה von dem Hinaufziehen der Bundeslade und ihrer Begleiter auch in nachexilischer Zeit gebraucht werden konnte. Ja gerade in der späteren, jüdischen Zeit

erscheint eine solche Vorstellung recht eigentlich am Platze. Zwar die alte israelitische Lade ist und bleibt seit der Zerstörung Jerusalems verschwunden, und wir wissen über ihr Verbleiben nichts Näheres. Daß sie im nachexilischen Tempel fehlte, ist zwar nur für späte Zeiten ausdrücklich bezeugt (Winer R. W., Bd. I, S. 203/04); aber es wird schon von Anfang an so gewesen sein. Wenigstens scheint dies der Kern der Sage des 2. Makkabäerbuches zu sein, daß Jeremias die Bundeslade samt anderen heiligen Geräten versteckt habe, und daß man nachher den Ort nicht habe wiederfinden können. Weiter geht der Untergang der Lade daraus hervor, daß in der Aufzählung der aus Babylon zurückgebrachten heiligen Geräte die Lade fehlt. Es wird uns zwar nicht ausdrücklich berichtet, aber es ist im höchsten Grade wahrscheinlich, daß bei der Einnahme Jerusalems im Jahre 586 die Bundeslade zugrunde ging (cf. Alfr. Rahlfs עני und ענו im Psalter, S. 39). Aber gerade in der späteren Zeit taucht die Vorstellung von der Bundeslade in der messianischen Hoffnung der Gemeinde wieder um so lebhafter auf, und zwar nicht nur, wie verflachende Umdeutung will, in bildlichem Sinne, sondern als wirkliches Kultobjekt.[1] Mußte doch der Verlust der Bundeslade für den jüdischen Nationalstolz besonders schmerzlich sein. Den Tempel konnte man und hat man, erfüllt von hohen nationalen Erwartungen, wieder hergestellt; die Bundeslade aber, an welche sich die Real-Präsenz Jahves knüpfte, und durch die der Tempel allererst zum Hause Jahves geworden war, stand noch aus. Es muß für das jüdische Volksbewußtsein ein unerträglicher Gedanke gewesen sein, daß dieses sein höchstes Heiligtum, der Thron des lebendigen Gottes, wirklich auf immer untergegangen sein sollte. Daraus erklärt sich die

[1] Man vergl. dazu auch die hierhergehörigen Vorstellungen des Hebräerbriefes.

Sage und der Glaube der nachexilischen Gemeinde, daß die Bundeslade noch irgendwo unversehrt vorhanden sei; nur den Ort kenne man nicht (cf. A. Rahlfs a. a. O., S. 39, der in Thren. 2, 1 und Jes. 64, 10 solche versteckte Andeutungen auf die Bundeslade, über deren Verlust man nicht gern sprach, erblickt). Aber einst wird die alte Lade in neuem Glanze wieder erscheinen und in Herrlichkeit ihren früheren Platz im Tempel einnehmen.

Dieser feierliche Einzug der Lade nun steht in engster Beziehung und fällt zusammen mit einem anderen Ereignis, das sich mit dem Anbruch der messianischen Zeit vollziehen und dieselbe inaugurieren wird: mit dem Einzug Jahves in sein Heiligtum auf dem Zion. Diese Beziehung scheint uns mit voller Deutlichkeit aus der für die Deutung unseres Psalmes so wichtigen Stelle Psalm 132, 8 hervorzugehen: „Erhebe dich, Jahve, zum Orte deiner Ruhe, du und deine mächtige Lade“, was nichts anderes bedeuten kann als die Bitte der Gemeinde an Jahve, mit der Bundeslade, an welche nach altem Glauben die Präsenz Jahves geknüpft ist, in das Heiligtum einzuziehen; woran sich dann der ersehnte Anbruch des messianischen Morgens anschließt.[1]

Besonders interessant ist auch, daß in Psalm 132, 8 die Lade als die machtvolle ארון עזך bezeichnet wird, wobei man weniger mit Bäthgen an ihre Taten in der Vergangenheit (1. Sam. 5, 7; 6, 19 ff.; 7, 1) zu denken haben wird, als an ihre ruhmvollen Kämpfe, die unmittelbar dem Anbruch des messianischen Reiches vorangehen (s. später). Wichtig ist nun weiter, daß in Psalm 132, dessen junges Alter erwiesen ist (Duhm, Kommentar, II, S. 595), Jahve und die einziehende Lade ausdrücklich zusammen genannt werden, woraus sich wie von selbst die Anklänge an die historischen

[1] Auch in Psalm 78, 61 wird man unter עזו und תפארתו die Lade zu verstehen haben.

Einzüge Jahves und seiner Lade (1. Sam. 7, 1; 2. Sam. 6, 2; 1. Kön. 8, 14 u. s. f.) ergeben. Gerade durch diesen Nebenumstand haben sich die Exegeten in der Erklärung unseres Psalmes vielfach irreleiten lassen. Indem man für den Einzug der Lade nach einer passenden historischen Veranlassung suchte, die doch nur die Farben zu unserem Gemälde liefern konnte, hat man sich dem eigentlichen Verständnis des Psalmes verschlossen.

Mit dieser Vorstellung nun von dem Einzug Jahves in nachexilischer Zeit scheint uns auch das יַעֲלֶה in unserem Verse in engster Beziehung zu stehen. Bildet doch gerade dieser Einzug Jahves nach Zion eine der häufigsten Schilderungen in der messianischen Litteratur, in die man sich bei der drückenden Lage des Volkes mit besonderer Vorliebe versenkte. Als prophetische Parallele vergleiche man besonders Jesaias 52, 8 ff. und Zach. 8, 2 ff., wo uns in jubelnden Worten die Heimkehr Jahves nach Zion geschildert wird.

Die Frage מִי־יַעֲלֶה selbst scheint sich auf die Begleiter Jahves und der Lade bei ihrem Zuge auf den Zionberg zu beziehen[1] (Jer. 31, 6). Dazu stimmt, daß Jahve bei seinem Einzug in seinen Tempel als messianischer König nicht allein ist. Wie einst im alten Reiche die Lade mit Musik und Reigentanz auf den Zionberg gebracht wurde (2. Sam. 6) und ebenso der neugesalbte König (1. Kön. 1, 40 ff.) von dem freudigen Volke mit lautem Jubel begleitet in feierlicher Prozession in die königliche Burg zog, wo dann erst der eigentliche Akt der Inthronisation (2. Kön. 11, 19; 1. Chron. 29, 23) erfolgte, so ist auch der messianische König von einer fröhlich jauchzenden Menge bei seinem Zuge zum

[1] יַעֲלֶה ist wie יָגוּר in Psalm 5, 5; 15, 1, dessen Sinn schon Aquila richtig mit προσηλυτεύσει wiedergibt, mit fast allen Auslegern als Potentialis des Imperfects aufzufassen. (Stade, Gram. § 383 b).

Tempel begleitet, wie unzweideutig aus anderen messianisch zu deutenden Stellen hervorgeht. So fehlt auch in Psalm 132 neben der Erwähnung Jahves und seiner mächtigen Lade (Vers 8) der Hinweis nicht auf die Priester, welche „angetan mit rechtem Verhalten“ die Lade geleiten, und die jubelnden Frommen (Vers 9). Ebenso schildert Psalm 68, 4 den Anbruch der messianischen Zeit: „Die Frommen aber freuen sich, jauchzen vor Gottes Angesicht und frohlocken in Wonne“; und in Psalm 47, wo in einem großartigen messianischen Gemälde der Augenblick geschildert wird, da Gott als messianischer König seinen Thron eingenommen hat, heißt es: „Ihr Völker alle, klatscht in die Hände, jauchzt mit lautem Jubel Gott zu“ (Vers 2). Detaillierte Einzelzüge, wie die Sehnsucht der Gemeinde sie sich ausmalte, zeigt Psalm 68, 25: „Man schaute deinen Zug, o Gott, den Zug meines Gottes, meines Königs, im Heiligtum: voran gingen Sänger, darnach Saitenspieler inmitten paukenschlagender Jungfrauen“. In Psalm 135, einem Liede zur Verherrlichung der angebrochenen messianischen Zeit, lautet Vers 2: „Ihr, die ihr in dem Tempel Jahves steht, in den Vorhöfen des Heiligtums unseres Gottes, rühmt Jahve . . ., lobsingt seinem Namen“.

Auch an Sachparallelen aus der jüngeren Prophetie fehlt es zur Stütze unserer Anschauung nicht. So wird uns in Jes. 30, 27[1] das Erscheinen Jahves zum Gericht geschildert: Jahve kommt aus der Ferne, sein Zorn lodert, und schwere Wolken steigen auf. Seine Lippen schäumen vor Grimm, seine Zunge gleicht verzehrendem Feuer, die Völker schwingt er in der Schwinge des Verderbens und schleudert unter Sturm und Wetter seine Blitze. Israel aber, das dies sieht, wird dann Lieder singen wie in der Nacht der Festweihe und freudig gestimmt sein, wie die Wallfahrer, die

[1] Jes. 30, 27 ff. ist seinem ganzen Charakter nach sekundär (Duhm, Buch Jesaia, S. XII).

unter Flötenspiel auf den Berg Jahves kommen, zum Felsen Israels (Vers 29). Jes. 9, 2[1] heißt es vom Anbruch der messianischen Zeit: „Du wirst reichen Jubel geben[2], wirst große Freude verleihen; sie werden sich vor dir freuen .... wie am Tage der Midianiterschlacht". Ebenso wird in Zach. 9 zu lautem Jubel aufgefordert (Vers 9a), wenn Jahve nach Besiegung aller Widersacher Israels (Vers 1—7) seinen Einzug in den Tempel (Vers 8) als gerechter und siegreicher König halten wird (Vers 9b).

Von diesen in den Tempel in Begleitung des messianischen Königs hinaufziehenden Frommen, die den Vorzug genießen, an seiner Königshuldigung teilnehmen zu dürfen, wird in unserem Verse die Frage aufgeworfen: „Wer darf hinaufziehen?" Daß es aber in der Tat als ein ganz besonderer Vorzug galt, an diesem Zuge teilnehmen zu dürfen, und daß die Sehnsucht des Frommen darauf besonders gerichtet war, zeigt Jes. 52, 8b: „Insgesamt jubeln sie, weil sie Auge in Auge עין בעין der Rückkehr Jahves nach Zion zusehen dürfen".

Für den einzelnen wie für die Gemeinde bedeutet der Zutritt zu dem Heiligtum nun weiter die Bürgschaft seiner Rechtfertigung, ja die Rechtfertigung selbst. So heißt es Psalm 118, 19, nachdem im Vorausgehenden von den herrlichen Großtaten geredet ist, die Jahve an den Feinden verrichtet hat: „Tut mir auf die Tore der Gerechtigkeit; ich will durch sie eingehen, Jahve zu preisen. Dies ist das Tor der Gerechtigkeit; Fromme gehen durch es ein." Eine strenge Scheidung zwischen Frommen und Gottlosen ist für die

[1] Jes. 9, 1—6 ist als ein Stück der reproduzierenden prophetischen Schriftstellerei anzusehen, worauf zuerst Stade (G. V. J. II, S. 209f.) hingewiesen und wie Hackmann in ausführlicher Weise dargelegt hat. Diesem Urteil schließt sich auch Cheyne an.

[2] Lies mit Reifmann u. a. הגילה.

messianische Zeit in Aussicht genommen, „wo der Sünder nicht im Gerichte bestehen und die Gottlosen nicht in der Gemeinde der Frommen bleiben werden“ (Psalm 1, 5). Nicht um die bloße Vertreibung aus Jahves Nähe handelt es sich dabei (Smend, Theol. Stud. u. Kritiken 1884, S. 725), sondern um den Ausschluß von den Gütern der messianischen Zeit überhaupt. Darum war es eine bange Frage für den Frommen nachexilischer Zeit: „Wer darf hinaufsteigen auf deinen heiligen Berg?“; oder wie Psalm 15, 1 sich ausdrückt: „Wer darf gasten in deinem Zelte?“ Die Richtigkeit unserer Ausführung erhellt nicht zuletzt auch aus der messianischen Parallele zu unserer Stelle (Jes. 33, 14 ff.), wo nach der Schilderung der Rückkehr Jahves vom Gerichte gegen die Heiden und nach Aufwerfung der Frage nach der ethischen Rechtbeschaffenheit der Teilnehmer in Vers 17 die Antwort erfolgt, daß nur der als bewährt erfundene Fromme die Schönheit des Königs mit seinen Augen erblicken und somit an den Gütern des messianischen Reiches teilnehmen darf.

Nur bei dieser messianischen Deutung finden die Schwierigkeiten, über die die Kritik bei einheitlicher Fassung unseres Psalmes nicht hinauskam, ihre befriedigende Erklärung. Vermochte man sich doch einerseits des Eindrucks nicht zu erwehren, daß es sich in unserem Psalme um irgend einen festlichen Einzug Jahves der Lade mit seinen Begleitern auf den Zionberg handele, welcher Eindruck im besonderen noch durch den zweiten Teil des Psalmes verstärkt wurde. Andererseits aber schien der ganze Charakter zumal der Verse 1—6 eine Deutung auf die Zeit Davids oder Salomos auf das entschiedenste zu verbieten. Da man aus diesem Dilemma selbst bei einer Datierung kurz vor dem Exile keinen Ausweg sah, so entschloß man sich, unseren Psalm zu teilen, und man gewöhnte sich, ihn allgemein als aus zwei Liedern oder Liederbruchstücken — gewöhnlich einem

nach- und einem vorexilischen — zusammengesetzt anzusehen (cf. Beer a. a. O., S. 28). Daß man aber auch mit dieser Teilung des Psalmes 24 nicht recht zum Ziele kam und die Ausleger dadurch keineswegs befriedigt wurden, zeigt Olshausens und Duhms Vorgehen, die auch noch Vers 1 u. 2 vom ersten Teil trennen und somit den Psalm aus drei Liederbruchstücken bestehen lassen. Die einigende Synthese glauben wir im Vorausgehenden aufgezeigt zu haben.

Es erübrigt noch eine allgemeine Bemerkung. Durch die Frage „Wer darf hinaufziehen?", die, wie wir gesehen haben, eine bestimmte Rechtbeschaffenheit des Hinaufziehenden in sich schließt, erhält unser Psalm den Charakter eines Wallfahrtliedes, so daß er nicht bloß einmal bei besonderer Gelegenheit, sondern als Pilgerlied oder liturgischer Bestandteil des Gottesdienstes immer wieder gesungen werden konnte. Darin liegt die Berechtigung von Duhms scharfsinniger Bemerkung, daß unser Psalm vielleicht bei der Feier des jährlich wiederkehrenden Tempelweihfestes in makkabäischer Zeit als Festpsalm diente. Keineswegs aber wird dadurch die messianische Deutung ausgeschlossen, wie Zach. 14, 16 und Psalm 122, 4 zeigen, wo die Stämme Israels und „die, welche von den Nationen übriggeblieben sind", in der messianischen Zeit Jahr für Jahr hinaufziehen, um sich vor Jahve der Heerscharen anbetend niederzuwerfen.

בהר־יהוה. An unserer Stelle ist unter הר, wie allgemein zugegeben wird, der Zionberg gemeint. Dies beweisen Ps. 9, 12; 14, 7; 20, 3 und Joel 4, 16 f., wo es von Jahve ausdrücklich heißt יי׳ שכן בציון. Daher wird denn auch השכן בהר ציון geradezu als Synonym für Jahve gesetzt (Jes. 8, 18; Ps. 74, 2; 78, 68 u. ö.).

Wird so in unserem Verse ausdrücklich der Zionberg als Wohnort Jahves bezeichnet und in nahe Beziehung zu Jahve gesetzt, so werden wir wohl auch von hier aus auf

den Charakter und die Abfassungszeit unseres Psalmes schließen dürfen. (Vergl. dazu Smends instruktiven Artikel: Über die Bedeutung des jerusalemischen Tempels, in Theol. Stud. u. Kritiken 1884, S. 705 f.).

In der älteren Zeit nämlich finden sich drei Vorstellungen über den Wohnort Jahves, die noch ungetrennt nebeneinander hergehen. Nach der einen Vorstellung, die wohl als die älteste anzusehen ist (Richter 5), ist der Sinai der Sitz Jahves, zu dem das Volk nach seiner Errettung aus der Ägypter Hand wandert und wo es das Gesetz empfängt. Auch Moses (Ex. 3) und noch Elias (1. Kön. 19) haben daselbst Theophanien. Nach der anderen Vorstellung wohnt Jahve im Lande Kanaan als dessen Landesgott (Gen. 4, 14; 28, 16). Nach der dritten Auffassung endlich, die sich mit der zweiten berührt und hauptsächlich in der Vätersage sich widerspiegelt, wohnt Jahve an den einzelnen Heiligtümern des Landes; so unter anderem auch im Tempel auf dem Zionberg (1. Kön. 8, 3 f.)[1], wo sich seine Gegenwart im besonderen an die Lade knüpft. Die geschichtlichen Ereignisse des 8. Jahrhunderts mußten nun — wie Smend mit Recht betont — in erster Linie dem Ansehen des Heiligtums zu Jerusalem zugute kommen. Die Kultstätten des Nordreiches gingen durch die Assyrer zugrunde. Wenige Jahre später sanken die Heiligtümer Judas in Trümmer. Das Heiligtum, das allein dem Feinde Trotz geboten, und zu dem allein Jahve in höchster Not sich bekannt hatte, war der Tempel auf dem Zionberg; er erschien nunmehr in den Augen des Volkes als der alleinige und wahre Sitz Jahves. Dieser Anspruch des Jerusalemer Tempels wurde zur Wirklichkeit erhoben durch die Reform des Königs Josia, die nichts anderes als die faktische Aufhebung aller Nebenheiligtümer

[1] Nach der Verbesserung von Bleek-Wellhausen S. 236.

und die Zentralisierung des Kultes in Jerusalem von Staats wegen bedeutete. Zwar machen sich später noch mannigfache Rückschläge geltend (Ez. 5). Aber durch die Anwesenheit Jahves in seinem Tempel ist nach der geläufigen Anschauung des Volkes Jerusalem vollkommen gesichert (Jer. 7, 4); und tiefe Empörung ergreift das Volk, als Jeremia erklärt, daß Jahve seinen heiligen Sitz verlassen und seine Stadt den Feinden preisgeben könne (Jer. 26, 7 ff). Der Gang der Geschichte gab in der Folgezeit Jeremia Recht, und Jerusalem wurde zerstört. Aber das Ansehen des Tempels ist auch im Exil nicht geschwunden. Im Gegenteil. Alle Zukunftshoffnung der exilischen Gemeinde knüpft an das Heiligtum in Zion an. Der Fall Jerusalems bedeutet dem frommen Gemüte keine Niederlage Jahves. Die Feinde hätten Jerusalem nicht erobern können, wenn nicht zuvor Jahve den Zionberg auf seinem Cherubimwagen verlassen (Ez. 8 bis 11) und sich nach dem Götterberg im Norden zurückgezogen hätte. Einst aber wird er wiederkommen und seinen Einzug in den Tempel halten, der dann in neuer Herrlichkeit erstrahlen wird (Ez. 43).

In diesen Erwartungen der exilischen Gemeinde tritt ein merkwürdiger Widerspruch offen zutage. Das Exil hatte die Gemeinde Gott als den Überweltlichen und den Allmächtigen erkennen gelehrt, den die Himmel der Himmel nicht zu fassen vermögen; keiner hat ein höheres und reineres Gottesbewußtsein als Deuterojesaia, und doch hält auch er an der nationalen Hoffnung seines Volkes und an der einzigartigen Bedeutung des Tempels als Wohnstätte Jahves fest. Auch er kennt einen Zug Jahves in seinen irdischen Tempel und beschäftigt sich mit Vorliebe mit diesem Gedanken. An der Spitze der heimkehrenden Gola zieht Jahve quer durch die Wüste nach Jerusalem zurück. Himmlische Herolde bereiten den Weg vor ihm her, und voll Staunen sehen die Wüsten-

bewohner das Wunder seiner Rückkehr an, die in den Augen der Heiden Gottes Ansehen restituieren wird (Jes. 40, 3 ff.; 52, 8; 61, 1 f.; 63, 18 f.). Zugleich mit dem Einzug Jahves in sein irdisches Heiligtum aber wird das messianische Reich seinen Anfang nehmen. Auch in diesem wird Jerusalem und der Zionberg eine hervorragende Rolle spielen. Im Mittelpunkt des Zukunftsgemäldes Ezechiels steht Jerusalem mit dem Berge Zion, auf dem Gott thront und von dem aus Segensströme ringsum ins Land sich ergießen (Psalm 46, 5). „Der kleine und unscheinbare Berg Zion“ (Psalm 42, 7), bemerkt Smend zusammenfassend, „erscheint geradezu als der festeste und unwandelbarste Punkt in der Welt und ihrer Geschichte. Auf ihn wird übertragen, was sonst nur von Gott gilt; er kann nicht wanken und fallen, wenn auch alles sonst wankt und fällt (Psalm 125, 1); die Festigkeit des heiligen Berges ist der gläubigen Gemeinde selbst Bürgschaft und Unterpfand für ihre eigene Erwählung und Zukunft.“ Welche Stütze aber der Gemeinde der Glaube an Jahves Rückkehr nach dem Zion bietet, und wie nahe bevorstehend man sie erachtete, geht aus Stellen wie Zach. 8, 3 hervor: „So spricht Jahve: ich bin auf der Rückkehr nach Zion, und mitten in Jerusalem will ich Wohnung machen; Jerusalem wird die treue Stadt heißen und der Berg Jahves der Heerscharen der heilige Berg“. Beachten wir die wichtige Bedeutung Jerusalems und des Zionberges in der Zukunftshoffnung der Gemeinde, so werden wir annehmen dürfen, daß alle Psalmen, in welchen die besonderen Beziehungen Jahves zu Zion und dem Tempelberge hervorgehoben werden, in näherer Beziehung zur messianischen Hoffnung des Judentums stehen. Eine Prüfung der in Frage kommenden Psalmen erweist unsere Erwartung als richtig. Vergl. im besonderen Psalm 9, 14, 15, 20, 26, 50, 53, 65, 68, 74, 78, 84, 96, 128, 132, 135, 146, 147, 149.

So wird man auch bei Vers 3a unseres Psalmes nicht anstehen dürfen, die Beziehung zur messianischen Hoffnung anzuerkennen.

Diese nahe Beziehung, die Jahve mit Zion verknüpft, findet noch deutlicher ihren Ausdruck in dem zu הר יי parallel stehenden במקום קדשו. מקום in Beziehung zu Jahve gesetzt bedeutet allgemein: der von Jahve für das Heiligtum erwählte Ort (Deut. 12, 5); vollständig מקום מקדש (Jes. 60, 13). מ יי שם findet sich Jes. 18, 7, ähnlich Psalm 26, 8. Wie der Stichos a zeigt, ist an unserer Stelle unter מקום der Zionberg verstanden; ebenso wie in der Parallelstelle (Psalm 15, 1) unter אהל nur der Tempel auf Zion gemeint sein kann. Zwar Bäthgen wendet zu Psalm 15, 1 ein, daß אהל „Zelt" nicht auf den Tempel gehen könne, weil das Zelt in der Wüste und in der Steppe aufgeschlagen werde. Er übersieht dabei ganz, daß אהל in der poetischen Bildersprache sehr wohl im Sinne für Wohnung überhaupt gesetzt werden kann. So kommt Psalm 132, 3 אהל בית vom Tempel vor; und Ez. 23, 4 bedeutet אהליבה (mein Zelt in ihr) die Stadt Jerusalem. Wir urteilen daher mit Matthes (die Psalmen und der Tempeldienst Z. A. T. W., 1902, S. 70), daß Bäthgens Erklärung von Psalm 15, 1 nicht richtig ist, um so mehr als auch in der zweiten Parallelstelle zu unserem Psalm (Jes. 33, 14) der Ort der Handlung Zion ist.

Durch das hinzugesetzte קדש — häufig als Genetiv zur Umschreibung des Adjektivs „heilig" gebraucht — wird der Sitz Jahves nachdrücklich als ein heiliger Sitz bezeichnet.

Um den Begriff „heilig" an unserer Stelle zu verstehen, ist zu beachten, daß dieses Wort in seiner Bedeutung einen auffallenden Wandel durchgemacht hat. קדוש ist in alter Zeit alles, was in näherer Beziehung zu Jahve steht, das dem allgemeinen Gebrauch entzogen und deshalb unnahbar und unverletzlich ist. Diese dem altisraelitischen Denken

charakteristische Anschauung wird am besten durch 2. Sam. 6 illustriert. Durch den Einfluß der Propheten aber vollzieht sich in dieser Heiligkeitsvorstellung ein fortschreitender Wandel, eine Umgestaltung des Begriffes zur sittlichen Heiligkeit und moralischen Reinheit. Doch ist dieser Entwicklungsprozeß in der Bedeutung des Wortes eigentlich niemals ganz zum Abschluß innerhalb des Judentums gekommen. Die physische Vorstellung von der Heiligkeit Gottes bricht zeitweilig wieder mit ganzer Macht hervor, wie der Prophet Ezechiel und besonders der zweite Teil des Buches Zacharia zeigt, wo gar jeder Kochtopf im neuen Jerusalem „heilig" sein wird und die Schellen der Rosse die Aufschrift tragen: „Jahve geheiligt".[1] So finden wir auch in den Psalmen eine starke Unterströmung dieser Heiligkeitsvorstellung. Als „heilig" wird in den Psalmen eine ganze Reihe von Gegenständen bezeichnet, sofern sie nur in näherer Beziehung zu Jahve stehen. So wird, wie an unserer Stelle von einem heiligen Orte, Ps. 3, 5; 15, 1; 48, 2; 99, 9 von einem heiligen Berge geredet; heiliger Sitz findet sich Ps. 47, 9, heiliger Tempel Ps. 5, 8; 11, 4 u. o., heiliger Schmuck Ps. 29, 2; 96, 9; 110, 3. Interessant ist nun, daß diese physische Heiligkeitsvorstellung mit dem darin eingeschlossenen Begriff der Hoheit und Unnahbarkeit überall in Psalmen mit vorzugsweise messianischem Gepräge sich findet. Und zwar ist es in dem großen messianischen Schauspiele, das die Gemeinde im Geiste sich bereits vollziehen sieht, immer wieder ein besonderer Akt, in dem sich diese überweltliche Majestät Gottes und seine Unnahbarkeit in ihrem ganzen Umfang zeigen wird: bei Anbruch des messianischen Endgerichtes, da Gott in seiner ganzen Herrlichkeit vor den Augen der Welt seinen Einzug auf den Tempelberg halten wird (Jes. 57,

[1] In der Apokalyptik tritt diese Strömung ebenfalls stark hervor (cf. Daniel 7, 10).

14 f.). In diesen Anbruch des neuen Reiches versetzen uns Ps. 3, 15, 29, 47, 48, 96, 99, 110, und in allen findet sich der oben skizzierte Begriff der „Heiligkeit“ Gottes wieder.[1]

Darum aber wäre es durchaus unrichtig, wollte man קדשׁ in Rücksicht auf den folgenden Vers, wo von der ethischen Rechtbeschaffenheit die Rede ist, im Sinne von sittlicher Reinheit und Heiligkeit deuten (Bäthgen). Eine solche Auffassung wird durch die unserem Psalm zugrunde liegende Idee und die Sachparallele der gleichgearteten Psalmen widerlegt; direkt ausgeschlossen erscheint sie weiter durch die prophetische Parallele zu unserem Psalm (Jes. 33, 14 ff.). Denn unverkennbar liegt in Jes. 33, 14 die Beziehung auf das messianische Endgericht vor, indem an Stelle des Zeltes (Ps. 15. 1a) und des Berges Jahve (Ps. 24, 3a) in Jesaia „das verzehrende Feuer“ (אשׁ אוכלה) als Bezeichnung des strafenden und alles Unheilige verzehrenden Gottes tritt, und für den „heiligen Ort“ (Ps. 24, 3b) = „heiliger Berg“ (Ps. 15, 1b) die „ewigen Gluten“ (מוקדי עולם) als Bezeichnung des in sichtbarer Glorie zum Gericht erscheinenden und im Tempel sich niederlassenden Gottes (Duhm) gesetzt sind. Daß dies tatsächlich der Fall ist und die Ausdrücke synonym sind, gibt auch Bäthgen unumwunden zu (Kommentar, S. 16). Aber er entzieht sich der notwendigen Schlußfolgerung, indem er ausführt: „Es ist durchaus klar, daß die Auffassung des Psalmes 15 (אהל) die ursprüngliche ist und daß der Prophet das Bild abgewandelt hat“. Gewöhnlich aber und richtiger pflegt man zu urteilen, daß die plastischere Anschauung die originellere ist. Bäthgen schließt ohne ersichtlichen Grund umgekehrt; ebenso wie er ״ הר an unserer Stelle und אהל

[1] Beachtenswert sind auch die Äußerungen des Psalter Salomos über die künftige Heiligkeit Jerusalems 17, 25ff.; und weiter Sir. 47, 13; 49, 12; Tob. 13, 10ff.; Lib. Jub. c. 1, 4, 7, 22, 25, 30; sowie auch Stellen im dritten Buche der Sibyllen. (Smend a. a. O., S. 737).

(Ps. 15, 1), um der messianischen Deutung zu entgehen, nicht auf den Tempelberg und das Heiligtum im engeren Sinn, sondern auf die Stadt Jerusalem im allgemeinen bezieht und demgemäß noch weitergehend behauptet, daß auch שכן nicht ein eigentliches „wohnen“, sondern allgemeiner ein Aus- und Eingehen in Zion, Bürgerrecht in Jerusalem genießen bedeute. Daß mit dieser verallgemeinernden Beziehung auf den jüdischen Gottesdienst und den nachexilischen Gemeindekult im Tempel, wie es unter den neueren Auslegern auch Duhm tut, der ursprüngliche Sinn der Stelle umgedeutet wird, leuchtet ein.

Auch Cheyne (the origin of the psalter, S. 429) weist bewußt die messianische Deutung zurück und rechnet Psalm 24, 1—6 mit Psalm 15; 23; 27, 1—6, die er näher beleuchtet findet durch Psalm 5, 5; 31, 20, 21; 36, 8—10; 61, 5; 65, 5, zu den sogenannten Gastpsalmen. Denn den Gedanken „Gast Jahves sein“ findet er in allen diesen Stellen gleicherweise ausgedrückt, wenn auch der spezielle Begriff גור bloß dreimal (Ps. 5, 5; 15, 1; 61, 5) sich findet. Der englische Kritiker weist in seinem Beweisgang auf eine bemerkenswerte Entwicklung in der Bedeutung des Wortes גור hin. Davon ausgehend, daß man auch redet vom „Gastsein“ bei Baal und Astarte, oder Gast des falschen Jahve sein, findet er die Bedeutung von גור darin: ein häufiger Besucher des Heiligtums Gottes, verschwenderisch in Opfern, pünktlich in allen zeremoniellen Übungen sein. Die Belohnung des „Gastseins“ aber besteht nach Cheyne in der Teilnahme an den Opferfesten und einer gewissen mystischen Verbindung mit der Gottheit, welche natürlichen Schutz in sich schließe. Dies einbegriffen und darüber hinaus bedeute „Gastsein“ im Psalmengebrauch nicht bloß das Gefühl der Hoffnung auf den Beistand Jahves in einzelnen Fällen, sondern das der andauernden Freude, alle Tage in der be-

glückenden Nähe Jahves zu sein, das Angesicht Jahves zu schauen und seiner Segnungen sich zu erfreuen. Mit Letzterem stimmen wir mit Cheyne vollkommen überein; aber wie man sich dies alles ohne messianische Hoffnung, d. h. ohne eine wunderbare Umwandlung (vergl. dazu die mit der messianischen Idee im engsten Zusammenhang stehenden apokalyptischen Erwartungen) des Landes und aller Verhältnisse denken kann, erscheint uns unerfindlich.

Damit erledigen sich zugleich auch Hupfelds Einwände daß der Wortsinn von Ps. 5, 5; 15, 1; 24, 3 keine Anwendung auf den Tempel dulde, da man im Tempel nicht wohnen konnte und durfte; es bezeichneten diese Ausdrücke vielmehr ein Bild des Schutzes, der Freundschaft und Gemeinschaft Gottes, deren der Mensch gewürdigt werde, entlehnt von menschlichen Wohnungen und dem Gastaufnehmen darin. Daß eine solche Erklärung die vorliegenden Tatsachen (Jes. 33, 14) willkürlich zurechtrückt und geradezu umkehrt, hat auch Smend a. a. O., S. 722 gezeigt.

Eine ganz ähnliche Wahrnehmung wie bei קדש läßt sich auch bei dem in der prophetischen und Psalmenlitteratur häufig vorkommenden und Jahve beigelegten Attribut נורא machen. Auch bei ihm leben die alten partikularistischen Vorstellungen von der unnahbaren und schreckenden Heiligkeit Jahves weiter; und auch es wird, wie קדש zu einem oft gebrauchten Beiworte Jahves beim messianischen Endgerichte (Ps. 47, 3; 65, 6; 68, 36; 76, 5, 8, 13; 89, 8; 96, 4; Zeph. 2, 11).

Jahve ist heilig und darum seinen Feinden — den Heiden und gottlosen Volksgenossen — gegenüber bei Anbruch der messianischen Zeit und dem damit verbundenen Gerichte נורא.

קום steht in unserem Stichos parallel zu עלה. Es ist aber nicht gleich dem einfachen עמד hintreten, stehen (gegen

Hupfeld), sondern es liegt darin eine Prüfung, wie schon Hengstenberg richtig gesehen hat, ein Bestehen und Bewährtbefundenwerden mit der Aussicht auf Lohn. Unser Verbum deutet also darauf hin, daß auf dem Zionberg mit Anbruch der messianischen Zeit eine Prüfung, ein Gericht stattfinden wird, in dem der Fromme seinen Lohn, der gottlose Volksgenosse aber die wohlverdiente Strafe erhalten wird. So richtig schon die lateinische Version des Syrers: quis manebit in monte eius sancto?[1]

Damit tragen wir nichts in die Bedeutung unseres Verbums ein; sondern es ist dies eine Vorstellung, die sich vielfach in der jüngeren Prophetie und in den Psalmen findet. Vergl. Jes. 66, 6, wo es von den gottlosen Volksgenossen, die zur frommen Gemeinde höhnisch sprechen: „möge sich doch Jahve verherrlichen[2], damit wir euere Freude mit ansehen können", überaus anschaulich heißt: „aber sie sollen zu Schanden werden; horch, Getöse von der Stadt her; horch, vom Tempel her die Donnerstimme Jahves, der seinen Feinden heimzahlt, was sie verdienen". Deutlich tritt diese Gerichtsvorstellung auch Mal. 3, 1. 2, dieser für die Deutung unseres Psalmes so wichtigen Stelle, hervor, in der nach übereinstimmender Ansicht aller Kritiker von dem Einzug Gottes in seinen irdischen Tempel bei Beginn der messianischen Zeit die Rede ist: „Gar plötzlich wird der Herr, den ihr herbeiwünscht, in seinem Tempel eintreffen, . . . aber wer kann es dann aushalten, und wer kann bestehen, wenn er erscheint, . . . denn er gleicht dem Feuer des Schmelzers, der Lauge von Wäschern". Ebenso ist die Gerichtsvorstellung in der Parallelstelle unseres Psalmes (Jes. 33, 14) unverkennbar, wo im engen Anschluß an die Schilderung des Gerichtes Gottes über die Heiden (Vers 10 ff.) ausdrück-

[1] LXX liest στησει; Vulgata: quis stabit in loco sancto eius?

[2] Lies mit Dillmann יִכָּבֵד.

lich das Gericht über die gottlosen Volksgenossen geschildert wird: „Die Sünder in Zion werden erbeben, ein Zittern wird die Ruchlosen fassen“ (Vers 14a). Vers 14b bringt dann analog Ps. 24, 3a die bange Frage der Gemeinde: „wer von uns kann weilen bei dem verzehrenden Feuer, wer von uns kann weilen bei den beständigen Gluten“. Für die Gottlosen ist Jahve wie ein fressendes Feuer, das mit ewiger Glut brennt, während die Frommen sich des Schutzes Jahves getrösten dürfen (Ps. 135, 14, 21).

Vers 4 enthält die Antwort auf die in Vers 3 aufgeworfene Frage, wer mit Jahve bei Anbruch des messianischen Reiches hinaufziehen und auf ein Bestehen im Gerichte Gottes rechnen darf.

Vers 4 ist in allen Teilen jung; die Beschreibung bewegt sich in Termini, wie sie in der jüngsten Psalmenpoesie üblich sind. Kurz, aber klar und kräftig wird uns hier ein Bild des wahren Israel entworfen. Die aufgestellten Forderungen verweisen mit Notwendigkeit in die nachexilische Zeit. Denn unsere Stelle setzt nicht allein Ezechiels Wirken voraus (Ez. 18, 5—9), sondern weist mit ihrem detaillierten Sündenbegriff auch noch weiter hinter den Priesterkodex. Es liegt in unserer Stelle eine Spezifizierung der Sünden nach genau geordneten Gesichtspunkten vor, die die eingehende Arbeit von Gesetzesmännern und Schriftgelehrten der späteren Zeit voraussetzt. Dazu kommt, daß in Vers 4 in schematischen, formelhaft geprägten Ausdrücken geredet wird, die auch anderweitig fast bis auf die Form genau sich wiederfinden. Damit erweisen sich die in Vers 4 niedergelegten Vorstellungen als ein Gemeingut der Zeit und zwingen uns, in späte Zeit hinabzugehen. Vergl. im besonderen Ps. 15, wo auf die Frage, wer in Jahves Zelt Gast sein darf (s. o.), die Antwort erfolgt: „Wer unsträflich wandelt und Recht tut und von Herzen die Wahrheit redet (Vers 2), auf seiner

Zunge nicht Verleumdung hegt, einem anderen nichts Böses zufügt und nicht Schmach auf seinen Nächsten ladet (Vers 3). Dem der von Gott Verworfene als verächtlich gilt, während er die, welche Jahve fürchten, in Ehren hält (Vers 4), der, wenn er zu seinem Schaden geschworen hat, es doch nicht abändert (Vers 5): wer sein Gut nicht um Zins gibt und nicht Bestechung gegen den Unschuldigen annimmt" (Vers 6). Die prophetische Parallele findet sich in dem messianischen Abschnitt Jes. 33[1], wo auf die entsprechende Frage (Vers 14b) geantwortet wird: „Wer in Rechtschaffenheit wandelt und die Wahrheit redet, wer Gewinn durch Erpressung verschmäht, wer die Annahme von Bestechung abwehrt, wer sein Ohr verstopft, um nicht Mordpläne zu hören und seine Augen verschließt, um nicht an Bösem seine Lust zu sehen" (Vers 15). Weiter vergleiche man dazu die dem Ideal des Psalmisten verwandte Stelle Zach. 8, 16, 17.

Der Begriff des נקי כפים führt uns in die spätere Zeit des Judentums herab. Dazu stimmt, daß נקי ebenso wie das häufig mit ihm parallel stehende צדיק oft als bildliche Bezeichnung der unschuldig verfolgten Gemeinde erscheint (Ps. 15, 5; 94, 21 u. o.).

Den Tatsünden in נקי כפים werden nun im weiteren die Gedankensünden mit ברי לבב gegenübergestellt.

ברי findet sich im Alten Testament im ganzen fünfmal; so im Hohenliede von Sulamith, im Sinne von auserwählt, glänzend gebraucht (Hoheslied 6, 9). In der Bedeutung „fleckenlos" findet es sich von Jahves Gebot Ps. 19, 9; im subjektiven Sinne kommt es in der Bedeutung: sittlich lauter, rein Hiob 11, 4 und Ps. 73, 1 vor.[2]

Aus der Übersicht der Stellen ergibt sich, daß ברי nicht in beglaubigt über das Exil hinausragenden Stellen vorkommt.

[1] Jes. 33 ist sekundär.

[2] ברי — leer Spr. 14, 4 ist von einer anderen Wurzel gebildet.

Das mit בר in Verbindung gesetzte לבב, das den Sitz der Seele und der seelischen Funktionen, den Kern des inneren persönlichen Lebens (Ps. 44, 19) bedeutet, findet sich häufig im Pentateuch, wie an unserer Stelle, mit כפים vereinigt im Sinne von Herz und Händen = innerlich und äußerlich. Im besonderen auch Klagelieder 3, 41: „Laßt uns Herz und Hände zu Gott im Himmel erheben". Aus dieser letzteren Stelle wird auch die Grundbedeutung von נשׂא ersichtlich.

נשׂא mit נפשׁ verbunden, bedeutet: seine Seele nach etwas erheben, d. h. seinen Begierden und Gefühlen eine bestimmte Richtung geben. So verlangend Deut. 24, 15; Hos. 4, 8; im Vertrauen Ps. 25, 1 u. ö. Gewöhnlich wird נשׂא mit אל konstruiert (Psalm 25, 1; 86, 4; 143, 8; Deut. 24, 15; Jer. 22, 27; Hos. 4, 8; Spr. 19, 18); an unserer Stelle steht ל. Dieser Wechsel in der Konstruktion könnte auffallend erscheinen. Doch wird man darauf kein besonderes Gewicht zu legen haben, da im Gebrauch von אל und ל ab und zu aus rythmischen Gründen geschwankt wird.

שׁוא häufig von der Abgötterei gebraucht (Hos. 12, 12; cf. Jer. 18, 15), findet besonders seine Verwendung in der Phrase נשׂא שם יהוה לשׁוא = Jahves Namen zum Truge aussprechen (Ex. 20, 7; Deut. 5, 11 und wahrscheinlich Ps. 139, 20).[1] Diese Lesart scheint auch bei dem Qerē und Ketīb unseres Verses eine nicht unwesentliche Rolle gespielt zu haben.[2] Die Masora nämlich liest נפשׁי unter der Voraussetzung, daß man sich beim Schwören des Namens Gottes bediente (vergl. auch Lev. 19, 12; Jer. 5, 2). Man scheint nun an unserer Stelle שׁמי = נפשׁי gesetzt zu haben. Mit

[1] Vergl. Böttchers ansprechende Konjektur שְׁמֶךָ für עָרִיץ.

[2] Das Qerē ist alt und anerkannt von den ältesten Zeugen; vergl. Frz. Delitzsch, Die Psalmen, 1867, S. 214, Anm.

Unrecht. Denn beide Wörter können keineswegs als Äquivalente gelten. Deshalb wird man bei der überlieferten Lesart des Konsonantentextes stehen zu bleiben haben, und die Lesart נפשי ist als eine Probe wunderlicher rabbinischer Exegese anzusehen. Man wird also nicht darin, wie E. Sellin (a. a. O. S. 56) es zur Stütze seiner Auffassung von dem vorexilischen Ursprung unseres Psalmes tut, eine versteckte Anspielung auf den Götzendienst der Gegner, wie solcher in vorexilischer Zeit herrschte, erblicken dürfen.[1]

Die Richtung der Seele auf das Böse in Stichos 4b bildet das Korrelat zu dem Schwur der Zunge im folgenden. Von falschen Eiden steht nur an unserer Stelle נשבע למרמה, sonst pflegt der synonyme, bei der jüngeren Prophetie und dem Priesterkodex häufig gebrauchte Ausdruck נ״ לשקר zu stehen (Lev. 5, 24; 19, 12; Jer. 5, 2; 7, 9; Sach. 5, 4; Mal. 3, 5). Daß מרמה vorzüglich ein der jüngeren Litteratur angehöriges Wort ist, zeigen die mit ihm zusammenstehenden oder parallel gebrauchten Ausdrücke. So steht es in Psalm 55, 12 zusammen mit תך, einem Wort, das dem spätesten Schrifttum angehört und sich nur noch Ps. 10, 7 und 72, 14 findet. Neben חמס findet sich מרמה Zeph. 1, 9; neben און Ps. 36, 4; in Parallele mit שוא Hiob 31, 5.

Der ganze Ausdruck נשבע למרמה ist als drittes Glied im Verse — während die übrigen Verse bis Vers 7 nur zwei Glieder haben — schon äußerlich überschüssig; auffallend könnte es auch erscheinen, daß hier allein eine spezielle Sünde der Gemeinde: die Gewinnsucht genannt wird. Vielleicht hat deshalb Bickell richtig vermutet, daß man es mit einem Zusatz zu tun hat, der vielleicht auf derselben falschen Voraussetzung des vorhergehenden Gliedes beruht, welche die Randlesart hervorgerufen hat.

[1] Eine zweite hierhergehörige Eigentümlichkeit in unserem Verse ist das Minuskel ו in שוא, wie es sich in genaueren Ausgaben findet.

Werfen wir einen Blick auf den ganzen Vers 4 zurück, so müssen wir in der Tat gestehen, daß der individuelle ethische Sündenbegriff, wie er uns in dem Vers entgegentritt, ein unverkennbares Anzeichen dafür bietet, daß der erste Teil unseres Psalmes der späten nachexilischen Zeit angehört (gegen Ewald, Hupfeld, Fr. W. Schultz, Die Psalmen 1888; E. Sellin 1892). In der alten Zeit bildet Israel als Volksganzes eine Einheit; das Volk hat die Sünden des einzelnen zu tragen, wie umgekehrt der einzelne die Sünden des Volkes. Herzensreinheit und individuelle Verantwortlichkeit sind erst Forderungen der Propheten, die verhältnismäßig spät in dem Gesetz ihren Niederschlag gefunden haben. Die Propheten der vorexilischen Zeit pflegen gegen gewaltsame Rechtsverdrehung, gegen Raub, Mord, Diebstahl und ähnliche Volkssünden zu predigen; daß von alldem an unserer Stelle nichts genannt wird, setzt im ganzen genommen geordnete Verhältnisse voraus, die in den kriegerischen Zeiten vor dem Exile selten waren. Insbesondere hätte in dieser Zeit der Hinweis auf das Fernhalten vom Dienste fremder Götter und die Betonung der rechten Jahveverehrung nicht fehlen dürfen. Vergl. auch Ez. 18, 5—9, eine Stelle, die mit Psalm 15 und 24, 1—6 große Ähnlichkeit hat, und wo in Vers 6 von dem Propheten das Verbot des Götzendienstes ausdrücklich eingeschärft wird.

Nun könnte aber gerade diese Schilderung, die, wie wir gesehen haben, in mehr allgemein gehaltenen Ausdrücken sich bewegt, wie dieselben für das nachexilische Judentum mit seinem Streben, den göttlichen Anforderungen im Gesetz gerecht zu werden, charakteristisch sind[1], dazu verleiten, auch in unserem Verse und damit rückschließend auf den ganzen ersten Teil des Psalmes eine nur mehr allgemein

[1] Duhm redet geradezu von einer Beichtformel, Ewald von einem Lehrlied.

gehaltene Schilderung des rechten Israeliten zu erblicken. Liegt doch nach allgemeiner Auffassung eine solche Schilderung des idealen jüdischen Reichgottesbürgers in dem sich mit unserem Psalm aufs engste berührenden Psalm 15 vor. Aber man wird doch nicht verkennen dürfen, daß die Forderung der äußeren Gesetzesgerechtigkeit und die peinliche Beachtung aller Gebote und Satzungen gerade auch in dem messianischen Glauben ihre beste Bürgschaft hat. Bildet doch die korrekte Erfüllung aller Gebote Gottes die Vorbedingung und das Unterpfand für den Eintritt in das Reich Gottes. So lautet die prophetische Parallelstelle bei Ezechiel 18, 5—9: „Wer fromm ist und Recht und Gerechtigkeit übt, ... der wird am Leben bleiben, ist der Spruch Jahves"; und Jes. 56, 1, 2: „Wahret das Recht und übt Gerechtigkeit; denn mein Heil ist nahe daran herbeizukommen . . . . Heil dem Menschen, ... der den Sabbath vor Entweihung bewahrt und seine Hand wahrt, etwas Böses zu tun." Ebenso heißt es Mal. 3, 5 nach der Ankündigung des Einzugs Jahves in schrecklicher Hoheit in seinen irdischen Tempel: „Ich werde an euch herantreten, um Gericht zu halten, und ein schneller Zeuge sein gegen die Zauberer, die Ehebrecher und die Meineidigen, gegen die, welche den Taglöhner in seinem Lohn, Witwen und Waisen übervorteilen und ohne Scheu vor mir Fremdlinge bedrücken, spricht Jahve der Heerscharen". Auch in den Psalmen tritt deutlich die enge Beziehung zwischen messianischer Hoffnung und Gesetzestreue hervor (Ps. 93, 5): „Deine Gebote sind zuverlässig, deinem Hause ziemt Heiligkeit für lange Tage" und (Psalm 69, 10) „Der Eifer um dein Haus hat mich gefressen . . . ., ich kasteiete meine Seele durch Fasten, und das ward mir zur Schmach".[1] So tritt gerade auch in Ps. 15,

[1] Vergl. Olshausens Konjektur וְאֶתְעַנֶּה, die allein einen befriedigenden Sinn gibt und durch einen feststehenden Sprachgebrauch Ps. 35, 13; Lev. 16, 31 gestützt wird.

den man dem ersten Teile unseres Psalmes zur Seite zu stellen pflegt und damit gegen unsere Auffassung von der messianischen Bezogenheit des ersten Teiles des Psalmes 24 anzukämpfen sucht, deutlich die Beziehung zur messianischen Zeit in Vers 1 und dem Schlußvers hervor. In diesen messianischen Rahmen eingespannt, erfolgt dann die Schilderung des rechten israelitischen Bürgers. Die messianische Abzweckung erhellt aus Vers 5c: „Wer das tut, wird nicht wanken in Ewigkeit". Darum aber gehen auch die Erörterungen der sittlichen Eigenschaften derer, die würdig sind, in Jahves Nähe zu wohnen, in unserem Verse ebensogut auf das ideale Israel, d. h. auf die rechten Bürger des messianischen Reiches wie Jes. 33, 15 f.; nur daß in unserem Psalm der umgekehrte Weg wie bei Jesaias eingeschlagen wird, daß erst die ethische Rechtbeschaffenheit gefordert und dann Gottes Erscheinen zum Gericht geschildert wird.

Im Vorausgehenden haben wir die in Ps. 15; 24, 1—6; Jes. 33, 14—16 sich findenden Vorstellungen vom rechten Israeliten als formelhaft geprägtes, zeitgeschichtliches Gut angesehen, und wir haben darauf verzichtet, im einzelnen litterarische Abhängigkeit zu konstatieren. Anders stellt sich Bäthgen zur Frage. Er erblickt in dem ersten Teil unseres Psalmes eine Nachbildung von Psalm 15 und erkennt außerdem Psalm 15 auch noch gegenüber Jes. 33, 14 ff. die Priorität zu, da die vielfachen Berührungspunkte in Jes. 33 mit den Psalmen es ihm „als sicher" erscheinen lassen, daß auch Jes. 33, 14 ff. nichts anderes als eine Umschreibung von Psalm 15 sei. Umgekehrt urteilt Duhm (Kommentar, S. 43). Er erkennt ohne recht ersichtlichen Grund Ps. 24, 3 ff. die Priorität zu und glaubt, daß Psalm 15 ebenso wie Jes. 33, 14 ff. daraus erweitert seien. Als auf eine fernere Erweiterung weist Duhm auf den Eid der Essener hin, den diese den Novizen vor ihrem Zulassen zum Mahle abver-

langten (Jos. bell. Jud. II, 8). Ist es an und für sich schon mißlich, von litterarischer Abhängigkeit zu reden, so ist es noch weniger ratsam, ein Urteil über Originalität und Priorität einer unserer Stellen abzugeben, da sie aller Wahrscheinlichkeit nach Gedanken wiedergeben, die Gemeingut der späteren Zeit sind. So wird man sich auf Gg. Beers maßvolles Urteil beschränken müssen, daß der Priesterkodex der obere Terminus für die Abfassungszeit von Psalm 24, 1—6 ist; und man wird dieses Urteil dahin erweitern dürfen, daß die Abfassung unseres Psalmteiles ungefähr in dieselbe Zeit wie Jes. 33 fällt, ein Kapitel, das, wie der ganze Charakter zeigt, der jüngeren reproduzierenden Schriftstellerei angehört, und das man allgemein als im zweiten Grade deuterojesaianisch ansieht. (Kuenen, histor. krit. Onderzoek 1889, S. 44 ff.; Stade, Z. A. T. W. 1884, S. 256 ff.; Guthe, Das Zukunftsbild des Jesaias 1885, S. 55.) Zu dieser Datierung stimmt, daß auch Cheyne den verwandten Abschnitt Ps. 5, 5—8 zu den jüngsten Verfolgungspsalmen rechnet und in Psalm 15, 4 offenkundig auf die dem Priesterkodex angehörige Stelle Lev. 5, 4 Bezug genommen wird (Bäthgen, Beer).

Worin nun der eigentliche Vorzug besteht, auf den heiligen Berg Jahves hinaufsteigen und mit Anbruch der messianischen Zeit bei ihm wohnen zu dürfen, beantwortet Vers 5, in welchem uns die Segnungen des messianischen Reiches, die dem Erwählten zuteil werden, aufgezählt werden.

In ישא מאת יהוה, vor dem eigentlich ein הוא ergänzt werden müßte, liegt eingeschlossen, von wem diese Segnungen ausgehen und von wem sie in Empfang genommen werden. Sie kommen von Jahve her, und der Fromme nimmt sie in Empfang.

ברכה bedeutet öfters, wie an unserer Stelle, die Segnungen, die der Gemeinde oder dem einzelnen im messi-

anischen Reiche zuteil werden. So deutlich Psalm 3, 9[1]: לי יהוה הישועה על עמך ברכתך. Auch in Jes. 44, 3 wird man, wie aus dem ganzen Zusammenhang hervorgeht, bei ברכתי an die Segnungen der messianischen Zeit zu denken haben: „Denn ich will Wasser ausgießen auf Durstige und rieselnde Bäche auf trockenes Land; ich will meinen Geist ausgießen auf deine Nachkommen und meinen Segen auf deine Schößlinge". Diese Beziehung von ברכה auf die messianische Endzeit dürfte weiter auch Jes. 19, 24 vorliegen, wenn es heißt, daß Israel ein Segen inmitten des Landes sein wird, den Jahve auf es gelegt hat. Denn dadurch, daß Israel die Segnung des messianischen Reiches empfängt, wird es selbst zu einem Segensträger unter den Völkern und Nationen werden (vergl. auch Jes. 65, 8; Joel 2, 14; Zach. 8, 13; Ps. 21, 7).

Unter den Segnungen nun, die dem Volke in der Endzeit zuteil werden, werden wir in erster Linie geistige Segnungen zu verstehen haben, wie die klassische Stelle Micha 4, 1 ff. (cf. Jes. 2, 1 ff.) zeigt: „In der letzten Zeit wird der Berg mit dem Tempel Jahves festgegründet sein, ... und Völker werden zu ihm hinströmen . . . . und sprechen: Auf, laßt uns hingehen zum Berge Jahves, ... damit er uns über seine Wege belehre und wir seine Pfade wandeln, denn von Zion wird die Lehre ausgehen und das Wort Jahves von Jerusalem". Daß es sich aber nicht bloß um geistige Güter handelt, zeigt die Fortsetzung jener Weissagung, wonach jeder unter seinem Weinstock und Feigenbaume sicher wohnen wird. Dementsprechend heißt es auch in unserer prophetischen Parallelstelle Jes. 33, 16b von dem im Gerichte

[1] Die messianische Deutung von Ps. 3 wird sicher gestellt durch das in V. 3 sich findende und messianisch gefärbte קומה יהוה הושיעני; ist doch קומה in der messianischen Litteratur die allgemein übliche Aufforderung an Jahve, sich zu dem messianischen Gerichte zu erheben. (Ps. 3, 8; 7, 7; 9, 20; 10, 12; 17, 13; 35, 2; 44, 27; 74, 22; 82, 8; 132, 8).

(V. 14) Bestehenden: „Sein Brot wird ihm gereicht, sein Wasser versiegt nicht“. „Getreide gibt's, das Jünglinge und Most, der Jungfrauen gedeihen läßt“, verheißt Zach. 9, 17b, nachdem im Vorausgehenden das furchtbare Strafgericht Jahves, der dabei — analog dem zweiten Teile unseres Psalmes — sich als schrecklicher Krieger erweist, geschildert ist.

Solche Stellen wollen konkret genommen sein und dürfen nicht durch geistige Umdeutung ihres Inhaltes beraubt werden (vergl. auch Zach. 14, 9 und die großartige Schilderung des Anbruches des messianischen Reiches Joel 4, 18 ff.). Die gleichen Vorstellungen von den Segnungen der messianischen Zeit, wie sie uns in der jüngeren Prophetie entgegentreten, finden sich auch in den Psalmen (Ps. 22, 27; 36, 8 f. u. s. f.).

Daß es sich bei ברכה wirklich um die Güter des messianischen Reiches handelt, wird zum Überfluß durch den Parallelismus im zweiten Gliede des Verses außer allen Zweifel gesetzt.

צדקה ist nämlich die der Gemeinde im messianischen Endgerichte zuerkannte Gerechtigkeit, nicht Gerechtigkeit als sittliche Eigenschaft, sondern als Anerkennung der Gerechtigkeit und Schuldloserklärung durch Jahve, welche für den Empfänger die Fülle des Heils in sich birgt. Dies ist der seit Deuterojesaia üblich gewordene Gebrauch von צדקה, der allgemein in den Psalmen sich findet, und die damit deuterojesaianische Abhängigkeit bekunden. Vergl. Jes. 54, 17 und 11, 4, an welch letzterer Stelle es heißt: „Ich will richten mit Gerechtigkeit die Elenden, will Recht schaffen in Gradheit den Demütigen der Erde“. Jes. 50, 8 f. vergleicht der Prophet die Rechtfertigung Israels im Endgericht sehr anschaulich mit einem Gerichtsprozeß, eine Vorstellung, die seitdem in der jüngeren Litteratur ein geläufiges Bild für Israels Rechtfertigung geworden ist: „Nahe ist mir, der mir Recht schafft; wer will mit mir streiten? — So wollen wir

miteinander hintreten! Wer ist mein Gegner? Er trete heran zu mir. Fürwahr der Herr Jahve wird mir beistehen! Wer könnte mich verdammen?“ In den Psalmen findet sich die Vorstellung von der Unschuldserklärung Israels durch Jahve bei Anbruch des messianischen Reiches häufig. So Psalm 7, 9: „Stehe auf, Jahve, und hilf mir nach meiner Rechtschaffenheit und nach meiner Unschuld geschehe mir“. Psalm 82, 3 spricht Gott zu den ihn umgebenden Göttern: „Schaffet Recht dem Elenden und Verwaisten; dem Bedrückten und Armen sprecht sein Recht zu“. Psalm 35, 24 betet die bedrängte Gemeinde: „Schaffe mir Recht nach deiner Gerechtigkeit, Jahve, ...“ Psalm 72, 4 endlich spricht von dem messianischen König die Erwartung aus, daß er den Elenden im Volke Recht schaffe, den Kindern der Armen helfe und den Gewalttätigen zermalme. Auch in Psalm 75, 9 läßt sich die deuterojesaianische Gerichtsvorstellung unter dem Bilde des Bechers wiederfinden, mit dem nach geläufigem prophetischen Bild der Taumel- und Zornbecher Jahves gemeint ist, der den Gottlosen der Erde gereicht wird (Jes. 51, 17; Jer. 25, 15; 51, 7; Hab. 2, 16), während dem Frommen die Anerkennung seiner Gerechtigkeit zuteil wird.

Diese Auffassung von צדקה in der nachexilischen Zeit als Anerkennung der Gerechtigkeit findet ihre beste Erklärung aus der Lage des Volkes. Das war es ja, was das Israel der nachexilischen Zeit aufs tiefste bekümmerte: sein Gesetzeseifer verknüpft mit dem Bewußtsein fromm zu leben und doch dabei die schmachvolle Unterdrückung durch Heiden und ungläubige Volksgenossen, die den vermeintlich ohnmächtigen Gott der Gemeinde mit Hohn und Spott überschütteten. Diesen Widerspruch zwischen äußerer Lage und den hochgespannten Erwartungen des Volkes bringt Joel 2, 17 in beweglichen Worten zum Ausdruck: „Habe Erbarmen, Jahve, mit deinem Volke und gib dein Erbe nicht der Schande

preis, daß Heiden über sie herrschen; warum doch soll man unter den Völkern sagen, wo ist nun dein Gott?“ Im messianischen Endgericht wird dieser Konflikt, in den die gläubige Gemeinde sich verstrickt sieht, seine befriedigende Lösung finden. Dann wird Israel in Anerkennung seiner Rechtbeschaffenheit seinen messianischen Lohn empfangen; während Jahves Gericht über die Gottesfeinde ergeht. Daraus wird es erklärlich, daß man sich mit besonderer Vorliebe in diese Vorstellungen versenkte und mit Inbrunst die in der Zukunft erst erhofften Ereignisse im Geiste als bereits vollzogen voraussah. Die messianische Hoffnung ist die letzte Zuflucht der verzweifelnden Gemeinde; und die jeweilige Ungunst der politischen und sozialen Verhältnisse in nachexilischer Zeit trug nur dazu bei, sie immer wieder um so heller aufleuchten zu lassen.

ישעו ist in unserem Textzusammenhang als Begründung aufzufassen = Gott, der seine Hülfe ist. Es faßt somit das Vorausgehende noch einmal kurz zusammen, wie denn auch ישע synonym zu צדק gebraucht wird und beide Ausdrücke öfters wechseln (Jes. 45, 8; 61, 10; Ps. 22, 32; 23, 3 und bes. 132, 9 verglichen mit Vers 16). Das Genetivverhältnis bezeichnet also nicht eine Eigenschaft Gottes, sondern eine Tat und Leistung Gottes.

Neben ישועה und תשועה ist ישע der im Psalter und seit Deuterojesaia häufig gebrauchte Terminus für die Hülfe, die Jahve seinem Volke durch die Vollstreckung des messianischen Endgerichts erweist (A. Bender a. a. O., S. 13). So in der Frage Ps. 14, 7; in der hoffenden Aussage Ps. 3, 9; (Jon. 2, 10); 9, 15; 13, 6; 35, 9; 62, 2, 3; 67, 2, 3; 68, 20; 69, 30; 70, 5; 140, 8; 149, 4; in der Bitte Ps. 35, 5; 80, 3; Jes. 33, 2; in den visionären Stellen Ps. 21, 2; 96, 2; 98, 2, 3; 1. Sam. 2, 1. Wenn im besonderen Jes. 12, 2 und Ps. 118, 14 diesen Sinn hat und Gott in Psalm 27 geradezu mit

ישעי angeredet wird (vergl. Ps. 63, 2, 7), so wird man auch an unserer Stelle entsprechend ישעי messianische Bedeutung zuerkennen müssen; in dem Sinne: der Fromme wird Segnungen und Anerkennung seiner Gerechtigkeit empfangen von dem Gotte, der sich als seine Hülfe im messianischen Endgericht erwiesen hat. Dazu stimmt, daß Zach. 9, 9 der messianische Heilsgott, der nach dem Gericht über die Heiden (Vers 1—7) unter dem Jubel seines Volkes als König in Zion einzieht, ausdrücklich צדיק ונושע genannt wird.

So fällt gerade auch von dem Begriff ישעי aus ein helles Licht auf den Charakter des ersten Teils, und damit dürfen wir sagen auf den Gesamtcharakter unseres Psalmes. Zugleich aber ergibt sich daraus auch die Hinfälligkeit von E. Sellins Einwurf: psalmum universum spectare ad aetatem messianicam .... in priore parte nulla re indicatur.

Daß aber in Vers 5 nicht etwa an einzelne Fromme gedacht ist, sondern an das Bundesvolk im engeren Sinn, an die jüdische Gemeinde (so richtig Delitzsch, Die Psalmen 1867), zeigt das triumphierende זה דור in Vers 6. Denn wer so geartet ist, daß er der Heilstaten Gottes und seiner Segnungen sich erfreuen darf, der entspricht den Forderungen des rechten Reichgottesbürgers und gehört dem idealen Israel an. Daraus spricht das Bewußtsein und die Zuversicht der Gemeinde — wie es für die nachexilische Gemeinde so überaus charakteristisch ist — daß sie den Anforderungen Gottes entspricht.

זה = talis = von solcher Art und Gesinnung; hier gebraucht wie זה und אלה Ps. 73, 12; Hiob 18, 21; 20, 29.

דור bezeichnet konkret gebraucht die Menschen eines bestimmten Zeitalters; und zwar nach der Zweiteilung, die innerhalb des Judentums besteht: a) wie hier in gutem Sinn Ps. 14, 5; 73, 15; 122, 2; b) im üblen Sinn (wie im N. T. γενεα) Jer. 2, 31 (7, 9); Ps. 12, 8 u. o. Diese Spaltung

des Volkes in Fromme und Gottlose liegt auch in Vers 6 vor. Wir werden also in eine Zeit versetzt, da das Volk nicht mehr eine geschlossene Einheit bildet, sondern in zwei Teile auseinander klafft. Auf der einen Seite stehen die Frommen der Gemeinde, die Jahves Gebot und Willen erfüllen, die צדיקים, die ihr Vertrauen auf Gott setzen und in der messianischen Hoffnung ihren Trost finden; auf der anderen Seite stehen die gottlosen Volksgenossen, die רשׁעים. Auch dies stimmt am besten zur Zeit nach dem Exil. Es bahnt sich bereits jenes Verhältnis an, von welchem Paulus später spricht, wenn er zwischen dem Israel κατα πνευμα und dem Israel κατα σαρκα unterscheidet, welch letzteres bloß seiner Abstammung, nicht aber seinem sittlichen Wandel nach das erwählte Gottesvolk ist. Auch Cheyne räumt ein, daß in den Worten דור דרשׁיו offenbar eine bestimmte Klassifikation vorliege, indem eine besondere Gruppe von Volksgenossen gegenüber den anderen Israeliten ausgesondert wird. Auch ihm scheint auf Grund von Ps. 12, 9; 14, 5; 73, 15; 112, 2; Proverbien 30, 11, 14; Deut. 32, 5 dieses Moment auf jeden Fall gegen ein sehr frühes Datum unseres Psalmes in seiner ersten Hälfte zu sprechen, und er sieht deshalb ebenso wie Gg. Beer den ersten Teil unseres Psalmes als ein kirchliches Gemeindelied des zweiten Tempels an.

Allitterierend mit dem vorausgehenden דור steht דרשׁ. Am besten wird der Sinn, in welchem דרשׁ an unserer Stelle gebraucht wird, durch 2. Chron. 22, 9 illustriert, wo es von dem auch im Neuen Testament erwähnten Ahasja heißt: הוא אשׁר דרשׁ את יהוה בכל לבבו = der von ganzem Herzen sich zu Gott hielt. Im messianischen Sinn findet sich das Partizipium von דרשׁ Ps. 9, 11 לא־עזבת דורשׁיך יהוה. Daß dieser Psalm uns in die messianische Endzeit versetzt, geht aus dem unmittelbar sich anschließenden Vers 12 mit seiner Aufforderung zum Lobpreis Jahves hervor: „Lobsingt Jahve,

der auf Zion wohnt; verkündigt unter den Völkern seine großen Taten". Ebenso findet sich dieser messianische Gebrauch des Partizipiums in Psalm 142, wo Vers 7 lautet: „O daß doch Hülfe von Zion für Israel käme; wenn Jahve das Geschick seines Volkes wendet, wird Jakob frohlocken, Israel fröhlich sein". Als Parallele zu עניים findet sich דורשי א׳ in dem messianisch zu deutenden Psalm 69, 33: „Die Gebeugten sehen es, freuen sich; die ihr Gott sucht, euer Herz lebe auf!" Dieselbe Parallele findet sich neben Ps. 9, 11 noch Ps. 22, 27, wo in demselben Zusammenhange wie an unserer Stelle von den Segnungen, die dem Frommen zuteil werden, es heißt: יאכלו ענוים וישׂבעו יהללו יהוה דרשיו. Die messianische Bezogenheit von Ps. 22 wird sicher gestellt durch Vers 29: „Jahve ist das Königtum; er herrscht unter den Heiden". So wird man auch an unserer Stelle analog den angeführten Stellen und in Übereinstimmung mit dem seitherigen Beweisgang דורשיו messianische Beziehung zuschreiben dürfen und wird Hengstenberg beipflichten müssen, daß דֹּרֵשׁ, ein gangbarer Name, parallel zu Jakob zur Bezeichnung des wahren Israel sei. Diese unsere Ansicht gewinnt noch an Wahrscheinlichkeit, wenn an unserer Stelle statt des beanstandeten דרשיו mit Cheyne und Beer דור דרשי יהוה zu lesen ist.

Synonym zu דרשיו steht מבקשי פ׳, das man wohl nicht als neues Subjekt aufzufassen haben wird (gegen Hengstenberg, Fr. W. Schultz), sondern als einen zweiten von דור abhängigen Genetiv.

בקשׁ bedeutet Gottes Angesicht suchen (Ps. 41, 13; 140, 14; Hiob 33, 26) im Bewußtsein seiner beglückenden Nähe; entlehnt von dem Vorrechte morgenländischer Großen, vor dem König zu erscheinen und sich seiner Gnadenerweisung zu erfreuen. Dann übertragen geht es im engeren Sinn auf das Verhältnis der Frommen zu Gott, die bei An-

bruch der messianischen Zeit allein dieses Anblickes würdig und seiner zugleich fähig sind, sofern nur der Reine den Anblick des Heiligen verträgt, die Sünde aber davon ausschließt. Darum hat schließlich auch בקשׁ im späteren Sprachgebrauch geradezu die Bedeutung angenommen: Gottes Gnade durch Fasten und Beten zu gewinnen suchen. So heißt es in Psalm 105, einem Lob- und Freudenlied über Jahves hülfreiche Taten, die er Israel erwiesen hat und im Endgericht erweist: ישׂמח לב מבקשׁי יהוה (Vers 3); während beide Verba unseres Verses in Vers 4 desselben Psalmes sich zusammenfinden דרשׁו יי׳ בקשׁו פניו תמיד. Synonym und parallel finden sich beide Verba auch in dem messianischen Abschnitte Zeph. 1, 6 und Zeph. 2, 3: „Suchet Jahve, all ihr Demütigen im Lande . . . ., befleißigt euch der Gerechtigkeit, befleißigt euch der Demut; vielleicht werdet ihr am Tage des Zornes Jahves geborgen". Ebenso versetzt uns Sach. 8, 21 in die angebrochene Endzeit, da die Völker sich versammeln, um hinaufzuziehen nach Zion, Jahve der Heerscharen zu „suchen". Auch Jes. 51, 1, wo die fromme Gemeinde angeredet wird mit מבקשׁי יהוה und רדפי צדק, ist die Beziehung zum messianischen Endgericht unverkennbar; vergl. Vers 5: „Nahe[1] ist meine Gerechtigkeit, und im Nu tritt hervor mein Heil, und mein Arm wird die Völker richten". Dieselbe nahe Beziehung von בקשׁ zur messianischen Zeit wie in der jüngeren Prophetie, tritt auch in der Psalmenlitteratur zutage. Psalm 27, 8: „Von dir spricht mein Herz: suchet mein Antlitz; dein Antlitz, Jahve, will ich suchen"; vergl. den messianischen Trostruf in Vers 14: קוה אל יהוה. Ps. 40, 17: „Mögen jubeln und sich freuen über dich alle, die dich suchen; immerdar mögen rufen: groß ist Jahve, die nach deinem Heil verlangen"; die mes-

[1] Lies mit LXX. בְּרַגַּע קָרֵב צִדְקִי = εγγιζει ταχυ η δικαιοσυνη μου (Oort).

sianische Abzweckung ergibt sich aus Vers 18: „Meine Hülfe, mein Retter bist du, mein Gott, säume nicht!“ Vergleicht man endlich noch Ps. 69, 7, dessen messianische Bezogenheit sich aus Vers 36 und 37 ergibt, so wird man auch בקשׁ im späteren Sprachgebrauch messianische Beziehung zuerkennen dürfen.

יעקב. Der Name Jakob findet sich im Alten Testament häufig. Bei den Propheten im ganzen an 83 Stellen (vergl. dazu Diehl, Erklärung von Psalm 47, 1894, S. 25). Bei den ältesten Propheten Amos und Hosea ist Jakob ein gebräuchlicher Name für das Nordreich im Gegensatz zum Südreich, da man im Nordreich nach der Reichsspaltung den eigentlichen Kern der Nation erblickte und ihm den Ehrennamen Jakob-Israel gegenüber dem abtrünnigen Juda zuerkannte. Vergl. Amos 3, 13; 6, 8; 7, 2, 5; 8, 7; 9, 8; Hos. 10, 11; 12, 3, 13. Als das Nordreich dann im Jahre 722 von den Assyrern gestürzt wurde, ging der Name Jakob-Israel allmählich auch auf Juda als den jetzigen Repräsentanten des jüdischen Volkes über. Dieser Gebrauch des nationalen jüdischen Namens befestigt sich im Exil immer mehr, so daß bei Deuterojesaia und den nachexilischen Schriftstellern der Name Jakob allgemein gebraucht wird für die Bezeichnung der aus dem Exile voll nationaler Erwartung heimkehrenden jüdischen Gemeinde. In diesem Sinne wird der Name auch im Psalter gebraucht. Vergl. Ps. 14, 7; 20, 2; 22, 24; 44, 5; 46, 8, 12; 47, 5; 53, 7; 59, 14; 75, 10; 76, 7; 77, 16; 78, 5, 21, 71; 79, 7; 81, 2, 5; 84, 9; 85, 2; 87, 2; 94, 7; 99, 4; 105, 6, 10, 23; 114, 7; 132, 2, 5; 135, 4; 146, 5; 147, 19. So ist auch an unserer Stelle der Name Jakob die Bezeichnung der Gemeinde der Frommen, die voll Sehnsucht auf das Eingreifen ihres Gottes und auf die Heraufführung des messianischen Reiches wartet, gemäß den Verheißungen, die Gott einst den Erzvätern gegeben hat.

Vergl. Ex. 2, 24: „Gott gedachte seines Bundes mit Abraham, Isaak und Jakob"; und Jes. 58, 14, wo Jakob allein als Repräsentant der den Vätern gegebenen Verheißung auftritt (ähnlich Jes. 43, 27).

Übersetzen wir unseren Vers nach dem vorliegenden masoretischen Texte, so ergibt sich der Sinn: „die dein Antlitz suchen, sind Jakob"; d. h. das Volk Jakob besteht nur aus solchen, die dein Antlitz suchen (Aben Esra, Kimchi, Delitzsch, Hitzig). Aber dieser Lesart ist nicht das beste Zutrauen entgegenzubringen. Denn in diesem Zusammenhang wäre „Jakob" als Synonym zu Jahve im ersten Stichos aufzufassen. Auch liegt in פניך eine Anrede vor, und man vermutet mit Recht einen Vokativ. Daher wäre dem Sinn entsprechender zu lesen אלהי יעקב; vergl. Psalm 20, 2 (im ganzen viermal), wie denn in der Tat LXX. und Peschitto ζητουντων το προσωπον θεου Ιακωβ lesen (Syr. faciem tuam Jakob). Dieser Lesart, die vermutlich selbst wieder eine Konjektur ist[1], schließen sich die meisten Kommentare an (Vogel, Lowth, Köhler, Ewald, Olshausen, Hupfeld, Böttcher, Duhm, Bäthgen). Ob man aber damit das Richtige getroffen hat, bleibt immerhin fraglich, denn diese Lesart zieht nicht nur das Leichtere vor, sondern auch der Rhythmus des Verses erleidet dadurch eine empfindliche Störung.[2]

Überblicken wir das Ergebnis der seitherigen Untersuchung, so dürfte sich daraus mit Sicherheit die spätnachexilische Abfassung und die messianische Bezogenheit des ersten Teiles unseres Psalmes ergeben.

---

[1] Ob Alex. Syr. ursprünglich so lauten, ist fraglich, denn Aq. Sym. VI. Hieron. Vet. lat. und nach einem Scholion bei Field auch Alex. haben wie M. T.; vergl. Nowack-Hupfeld, S. 394, Anm.

[2] Wie mit einem Zauberschlage würde die Situation unseres Psalmes erhellt, wenn an unserer Stelle etwa mit Jes. 41, 21 מלך יעקב oder ähnlich zu lesen wäre.

II.

Als Resultat der Betrachtung des ersten Teiles unseres Psalmes hat sich ergeben, daß Vers 1—6 messianischen Charakter trägt und deutlich in Beziehung zum messianischen Endgericht gesetzt ist. Dieser Eindruck des ersten Teiles erhält seine evidente Bestätigung durch den zweiten Teil.

Vers 7. Schon der Übergang zur Anrede in Vers 6b (פניך) deutet an, daß vor das geistige Auge des Dichters Jahve selbst getreten ist. Jahve ist erschienen und damit der große, ersehnte Tag des messianischen Weltgerichts angebrochen! Angesichts dieses einziehenden Königs ist Israel[1], das Vergebung der Sünden empfängt (Vers 6), fröhlich und jubelt; und eine Stimme (Vers 7) ruft warnend den Toren zu, sich zu recken und zu strecken, denn sie sind für den in seiner messianischen Glorie erschienenen Jahve viel zu klein. Dramatisch-lebendig, wie es das Gepräge des ganzen Psalmes ist, sind die Tore ähnlich wie Jesaia 14, 31 personifiziert gedacht. Diese Aufforderung an die Tore, sich zu erweitern, damit der König hindurchziehen könne, ist nicht bloß als poetische Figur zur Veranschaulichung der Größe und Erhabenheit des einziehenden Gottes gedacht (Nowack, Hupfeld), sondern entspricht ganz den Erwartungen von der wunderbaren Umwandlung alles Bestehenden bei Anbruch der messianischen Zeit. Dazu stimmt, daß der zweite Tempel keineswegs ein prächtiges Bauwerk war und wenig geeignet schien, die Majestät des Königs aller Welt in sich aufzunehmen; wird doch auch Jes. 57, 15 der auf dem Zion einziehende König Israels ausdrücklich als רם ונשא bezeichnet.

Das in נשא ראש vorliegende Bild wird man keineswegs pressen dürfen, als ob damit nur die Oberschwellen = υπερθυρα gemeint seien, wie die alten Exegeten (Gei. Cler.

[1] Daß der einziehende „König der Ehre“ nicht ohne sein Volk zu denken ist, betont auch Beer, a. a. O., S. 28.

Ven.) wollten; vielmehr steht ראשׁ im Sinne eines pars pro toto: „Erhebt euch, ihr Tore“. Daß unter שׁערים die Tempeltore gemeint sind und nicht etwa, wie mehrere Ausleger in Rücksicht auf עולם in Vers 7b annahmen, die Tore der Jebusiterzitadelle, wird durch den ganzen Zusammenhang und Ps. 68, 25 erwiesen.[1] Dennoch wirft Cheyne die Frage auf, ob nicht, wie wahrscheinlich in Ps. 47, 6 (vergl. dagegen Diehl) und Ps. 11, 4, an das Heiligtum im Himmel zu denken sei; und er kommt zu dem Ergebnis — da er sich dem Gewichte der Gegengründe nicht entziehen kann —, daß wahrscheinlich an beide zugleich zu denken sei, da der Psalmist als ein wahrer Semite sich von dem Symbol zu dem Dinge erhebe, das symbolisiert wird, und das erstere im Lichte des letzteren idealisiere. So kommt Cheyne dazu, die Tore unseres Tempels unter Berufung auf Ps. 29, 9 und 118, 19, 20 als identisch mit den Toren desjenigen Tempels zu fassen, den Jesaia in seiner Vision c. 6 sah, und der nach Cheyne den irdischen Tempel im Bilde des himmlischen Heiligtums widerspiegelt.[2] Mit dieser spiritualistischen Umdeutung aber wird man dem eigentlichen Sinn unserer Stelle nicht gerecht. Cheyne sieht sich vielmehr zu dieser die gegebenen Verhältnisse umdeutenden Erklärung veranlaßt, weil er sich der real-messianischen Deutung verschließt und den zweiten Teil unseres Psalmes zusammen mit Psalm 18 zur Gruppe der „Naturpsalmen“ im weiteren Sinne rechnet, die beide nach ihm stark mythologische Färbung an sich tragen (Cheyne a. a. O., S. 203).

Wenn in Vers 7 ff. die ehrwürdigen Tore des Tempels aufgefordert werden, den Herrn der Herrlichkeit in den

---

[1] So deutet שׁערים richtig auf die Tempeltore schon die Haggada, wiedergegeben bei Justin (Dialogus c. Tryphone c. 36).

[2] Vergl. dazu Smends entgegengesetzte Bemerkung Theol. Stud. u. Krit. 1884, S. 719.

Tempel einziehen zu lassen, so muß man annehmen, daß Jahve bis zu dieser Zeit nicht in seinem Tempel gewohnt, oder aber ihn aus einem besonderen Grunde verlassen hat, um jetzt wieder seinen Einzug in ihn zu halten. Daß der Zion in vorexilischer Zeit als Wohnsitz Jahves gilt, haben wir früher gesehen; mithin kann es sich an unserer Stelle nur um eine bloße Unterbrechung des Wohnens Jahves auf dem Zionberg handeln.[1] So wird es erklärlich, daß manche Ausleger an einen kriegerischen Auszug der Lade in späterer Zeit gedacht haben, die nunmehr nach einem siegreichen Heereszug unter freudiger Begleitung des Volkes Israel auf den Zionberg zurückgeleitet werde. Aber gerade über die Lade selbst, worauf sich diese ganze Deutung des Psalmes aufbaut, sagt der Psalmist gar nichts; auch wird bei solcher Deutung nicht recht verständlich, wieso die Tore aufgefordert werden sollen, sich zu erweitern, da sie ja früher für Jahves Macht weit genug waren. Als bloßer Notbehelf aber erscheint der Rekurs auf die poetische Lizenz des Dichters. Auch dürfte bei einem wirklichen historischen Anlaß die Schilderung kaum so allgemein gehalten sein. Ein Dichter, der unter dem frischen Eindrucke von solch großen und bewegenden Ereignissen steht, wie sie in unserem Psalme offenbar vorliegen, pflegt sich konkreter auszudrücken, wie das Deboralied oder Davids Sang auf den Tod Sauls und den Untergang seines Hauses unwiderleglich zeigen. Zudem wissen wir nichts, wie wir bereits gesehen haben, über den Verbleib der Lade, nachdem sie in das Heiligtum aufgenommen war, und nichts deutet darauf hin, daß sie in der späteren Königszeit noch dem Heere Israels im Kampfe voranzog. So spricht schon eine allgemeine Erwägung für eine spätere

[1] Die Deutung auf das erste Überbringen der Lade unter König David oder auf das salomonische Tempelweihfest erscheint ausgeschlossen, wie die meisten neueren Ausleger nicht anstehen zuzugeben.

Abfassung unseres Psalmes; zur Gewißheit aber wird sie von der bloßen Wahrscheinlichkeit erhoben durch den Blick auf ähnliche litterarische Stücke, die mit Sicherheit nachexilischen Ursprungs sind, und in welchen sich derselbe Wortschatz und die gleichen Vorstellungen wie in Psalm 24 finden. Diese Stücke erbringen den zwingenden Beweis, daß es auch für die nachexilische Zeit — und gerade für sie — einen Einzug Jahves als Kriegsheld in sein Heiligtum gibt. Wer den Einzug Jahves in nachexilischer Zeit und somit die Berechtigung der Deutung unseres Psalmes auf die nachexilische Zeit leugnen will, der muß erst den Nachweis erbringen, daß alle Stellen in der jüngeren und reproduzierenden Prophetie, in welchen von dem Einzug Jahves die Rede ist, vorexilischen Ursprunges sind; ein Beginnen, das schwerlich mit Erfolg gekrönt sein wird, da sowohl in Deuterojesaia als auch Maleachi, in Haggai wie Sacharia — anerkannt exilisch und nachexilischen Propheten — sich diese Vorstellung mit aller Deutlichkeit findet.

Um die nachexilische Vorstellung von dem Einzug Jahves in sein Heiligtum auf dem Zion recht zu verstehen, darf man sich allerdings der Tatsache nicht verschließen, daß im Alten Testament und zumal auch in seinen jüngeren Partien längst nicht diese Einheit der religiösen Vorstellungen vorliegt, wie man auf Grund schematisierenden Vorgehens gewöhnlich glaubt annehmen zu dürfen. Auch bei der Betrachtung der nachexilischen Schriften ergibt sich, daß man zwischen Strömungen und Unterströmungen zu unterscheiden hat, die teils polemisch, meist aber in ihrem Widerspruch nicht empfunden nebeneinander hergehen. So finden sich auch über den Wohnsitz Jahves in der späteren Zeit zwei Vorstellungen, die miteinander im Widerspruch stehen und streng genommen einander ausschließen (vergl. Stade, G. V.

I. II., S. 249). Nach der einen Vorstellung nämlich wohnt Jahve in nachexilischer Zeit auf dem Zion im Tempel. Dies ist die alte Volksanschauung; und ebenso ist es die Voraussetzung der Gemeinde, die im Tempel sich zum täglichen Kult versammelt. Vom Tempel aus erhört Gott die Gebete seines Volkes (Ps. 3, 5; 28, 2; 99, 9; 138, 2); und der Fremde wendet sich zum Gebete nach der geheiligten Stätte in Jerusalem (1. Kön. 8, 48; Jonas 2, 8; Daniel 6, 11).

Daneben aber steht sehr häufig entwickelt die andere Voraussetzung, daß Gott im Himmel wohnt und vom Himmel her die Geschicke der Menschen lenkt (Micha 1, 2 f.; Hab. 2, 20; Ps. 2, 4; 11, 4; 18, 7; 29, 9; 103, 19; 123, 1). Wie wenig aber beide Auffassungen, die für unser Denken nahezu unvollziehbar sind, für das nachexilische Denken sich ausschlossen, zeigen neben Stellen wie Ps. 14, 2; 20, 3, verglichen mit Psalm 14, 7 und 20, 7, die Weissagungen Ezechiels für die Endzeit, in welchen der Zionberg mit dem Tempel eine so hervorragende Rolle spielt. Alle seine Anordnungen und Erwartungen sind von dem einen Gedanken getragen, daß Jahve, nachdem die Gefangenschaft sich gewendet hat, wieder inmitten seines Volkes auf dem Zionberg wohnen wird; und dann wird man wirklich sprechen können יהוה שמה. Auch Deuterojesaia hält trotz seiner Gottesvorstellung wie Ezechiel an der Voraussetzung fest, daß Jahve nach seinem Tempel auf den Zionberg zurückkehren werde. Ebenso ist es die Voraussetzung der aus dem Exile voll gespannter Erwartung heimkehrenden Gemeinde, daß Jahve mit seinem Volke nach dem Zion heimkehren und unter ihm weilen werde. Die Mißerfolge und mannigfachen Enttäuschungen, die der Gemeinde warteten, sollten sie bald eines anderen belehren. Aus der kümmerlichen Lage und Bedrückung der Gemeinde zieht der Fromme gar bald den Schluß, daß Jahve noch nicht in Jerusalem

weile; noch nicht weilen könne, weil der Tempel, die Behausung Jahves, noch ausstehe. Darum treiben die Propheten nach der Rückkehr mit allem Eifer das Volk an, einen Tempel für Jahve zu erbauen (Haggai 1, 7 ff.; Sach. 1, 16), damit Gott seinen Einzug halten kann und der ersehnte Tag des messianischen Heils anbreche. Wie nahe man diese Zeit glaubte, erhellt aus Stellen wie Sach. 2, 14; 8, 3 und besonders Haggai 2, 23 und Sach. 4, 6 ff., wo der Prophet in Serubabel bereits den messianischen König zu erkennen glaubt. Der Tempel wurde erbaut; die Lage der Gemeinde blieb dieselbe; ein Beweis für das gläubige Gemüt, daß Jahves Einzug und die Erfüllung der prophetischen Weissagungen noch ausstehe. Denn konnte man wirklich glauben, daß Gott, wiewohl der Tempel nunmehr gebaut war, schirmend und schützend über Jerusalem und seinem Volke walte, während die Gemeinde unter den ungünstigsten Verhältnissen zu leiden hatte? Aber je mehr die äußere Lage den messianischen Erwartungen widersprach, um so fester mußte man sich an die messianische Hoffnung anklammern, die ein unumgängliches Postulat des Glaubens der Gemeinde war. Aber auch darüber grübelte der fromme Glaube nach, was Jahve daran hindern konnte, seinem Volke zu Hülfe zu eilen, und ihn veranlaßte, den Anbruch des messianischen Morgens so lange hinauszuschieben. Man scheint dabei an Gedanken angeknüpft zu haben, wie sie sich bei Ezechiels Schilderung des Gerichtes über Gog und Magog, die Vertreter des Heidentums finden (Ez. 38. 39). Die Heiden müssen zuerst nach messianischer Erwartung von Jahve gerichtet und für ihre Schandtaten bestraft werden. Wenn diese in furchtbarem Kampfe niedergeworfen sind, wird Gottes siegreicher Einzug im Tempel und damit der endliche Anbruch der messianischen Zeit erfolgen. So fällt der Gedanke des Erscheinens Jahves zum Gerichte und die Hoffnung auf

seinen Einzug im Tempel zusammen. Zugleich aber ist mit dem Erscheinen Jahves auch das Gericht über die gottlosen Volksgenossen Israels verbunden, die die verdiente Strafe ereilt, während den Frommen in der nunmehr anbrechenden glänzenden Ära reicher Lohn und immerwährendes Weilen in der beglückenden Nähe Jahves zuteil wird. Darum gibt es gerade für die nachexilische Zeit für den frommen Glauben einen Einzug Jahves nach dem Gerichte über die Heiden in den Tempel auf dem Zionberge. Und es wird verständlich, daß das religiöse Interesse mit besonderer Vorliebe sich gerade in diesen Gedanken bewegte.

Vielfach nun haben die Exegeten sich selbst das Verständnis solcher messianisch gehaltenen Stellen erschwert, indem sie den Versuch machten, diese Schilderungen auf geschichtliche Tatsachen zu beziehen, ohne daß dabei begreiflicherweise unter den Auslegern Übereinstimmung erzielt wurde. In Wahrheit ist an solchen Stellen der jüngeren Litteratur überall von dem zukünftigen Weltgericht die Rede, wo Jahve der Herrschaft der Heidenwelt und der Herrschaft der Gottlosen in der Gemeinde ein Ende bereiten wird. Das Kommen Jahves zum Gericht steht einerseits der Gemeinde fest, und andererseits ist es Gegenstand des sehnlichen Verlangens. Beides liegt im jüdischen Gemeindebewußtsein nebeneinander, ohne daß man sich des eigentlichen Widerspruches bewußt wird.[1]

פתחי עולם. Faßt man פתחי עולם, wie es zunächst liegt, im Sinne von „uralte Pforten", so ergeben die altersgrauen Tore ein helles Indizium für die Abfassungszeit unseres Psalmes. Der Dichter blickt dann zurück auf eine lange,

[1] Vergl. dazu Smend, Z. A. T. W. 1886: Über das Ich der Psalmen, S. 86; wobei Smend die überaus richtige Bemerkung macht, daß das Perf. prophetic. in der Psalmensprache — und wir dürfen hinzusetzen — auch in der jüngeren Prophetie eine weitaus ausgedehntere Verwendung findet, als man gemeinhin geneigt ist anzunehmen.

lange Zeit, seit welcher der Tempel besteht; es sind die altehrwürdigen Tore des Tempels, der die Jahrhunderte überdauert hat. Da kurz vor dem Exile für einen derartigen Triumphzug Jahves auf den Zion kein Raum ist (Duhm), so müssen die altersgrauen Tore auf den nachexilischen Tempel bezogen werden, und wir werden damit bis in die letzten Jahrhunderte vor Christus gewiesen, was an und für sich den seitherigen Anzeichen für die Abfassungszeit unseres Psalmes nicht widersprechen würde.

Zu erwägen wäre nun weiterhin, ob פתחי עולם nicht etwa im Sinne von ewigdauernden Toren — von welchen der fromme Glaube der Gemeinde ewige Dauer erhofft — zu fassen sei, wie dies manche Ausleger (Hupfeld, Hitzig) getan haben, um die Authentizität des Psalmes zu stützen. An und für sich nun kann עולם seinem Gebrauche nach sowohl auf die Vergangenheit als auch auf die Zukunft bezogen werden (vergl. Deuteron. 32, 7; Jes. 63, 9; Spr. 22, 28 und Pred. 3, 11; Ez. 25, 15; 35, 5; Gen. 17, 8). Aus dem Sprachgebrauche selbst läßt sich somit nichts Sicheres feststellen.

Jene Ausleger aber dürften nun in der Tat den Sinn von עולם mit „ewigdauernd“ richtig getroffen haben; wenn damit auch das nicht erreicht wird, was sie zumeist beabsichtigt hatten: das Alter des Psalmes zu sichern. „Ewigdauernd“ scheinen die Tore zu heißen, da sie zur Wohnung des messianischen Königs gehören, der seine ewige Herrschaft nunmehr im Tempel antritt. Hier auf dem Zion hatte sich Jahve vor alters in seiner Größe und Herrlichkeit offenbart; und hier wird er seine Herrschaft nach seinem Wiedereinzug für alle Zeiten aufrichten. Vergl. die ähnliche Stelle 1. Kön. 8, 13, wo es von dem neuerrichteten Gotteshause heißt: מכון לשבתך עולמים, und Psalm 132, 14: „Jahve hat Zion erwählt und zum Wohnsitz für sich begehrt,

indem er sprach: Dies ist meine ewige Stätte; hier will ich wohnen, denn nach ihr verlangte ich". So werden auch hier die Tore offenbar „die ewigen" genannt, weil sie einst die hohe Bedeutung in der Väterzeit hatten und nur durch die Gegenwart unterbrochen, sie im messianischen Endreich dauernd wiedererlangen werden.[1] Vergl. Psalm 93, 5b: „Deinem Tempel, Jahve, gebührt Heiligkeit für alle Tage" und Ps. 45, 7a: „Dein Thron, o Gott, währt immer und ewig". Ist es doch für den nachexilischen Gemeindeglauben überaus bezeichnend, daß einst alles, was in der Väter Tagen nach der verklärten Auffassung der Gemeinde bestanden hat, in der messianischen Zeit nur um so herrlicher und schöner dauernd wiederkehren wird.

Man könnte nun die Frage aufwerfen, von wem die Aufforderung an die Tore in Vers 7 gerichtet ist. Bar Hebräus urteilte, daß es der einziehende Gott selber sei, von dem diese Aufforderung ausgehe. Aber es wäre dann nicht recht verständlich, daß Gott selbst das Wort ergreift und im Nachsatz sich selbst als den „König der Herrlichkeit" bezeichnet. Dies scheint der Majestät und Würde des einziehenden Gottes nicht recht angemessen, und er würde wohl auch in der ersten Person von sich reden. Daher hat man vermutet, daß der Psalmist in poetischer Form die Aufforderung an die Tore richte. Diese Auffassung hat manches für sich; und auch Stade scheint sich für sie zu

[1] Es liegt hier unseres Erachtens dieselbe Erscheinung vor, wie an den Stellen, da Jahve als messianischer König: König oder Erlöser von altersher genannt wird (Ps. 74, 12, ähnlich 10, 16; 48, 15; Jes. 63, 16). An allen diesen Stellen wird der Zuversicht Ausdruck gegeben, daß Jahve, wie er König und Erlöser in der Vorzeit gewesen ist, so auch bei Anbruch der messianischen Zeit sich als König und Erlöser erweist und nunmehr für alle Zeiten erweisen wird.

erklären (Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 1892, S. 408). Aber wenn man beachtet, daß im folgenden Verse vom Tempel her die Gegenfrage erfolgt und wiederum die Antwort zurückschallt, so wird man eher geneigt sein, an zwei Parteien zu denken, die sich gegenüberstehen. Erwägt man nun weiter, daß der Einziehende nicht allein ist, sondern wie es einem im Triumph einziehenden König entspricht, sein Gefolge bei sich hat, so wird man viel eher an Jahves Begleiter zu denken haben, die den fragenden Tempelwächtern Antwort geben. Es tritt nun sofort die weitere Frage auf, wer diese Begleiter sind; ob man an das geleitende Volk zu denken hat oder an die Begleiter Jahves in seiner nächsten Umgebung. Forscht man nach Stellen, wo von einem Gefolge oder Begleitern in der Umgebung Gottes die Rede ist, so trifft man häufig auf die אלים oder בני אלהים. Dem analog liegt es auch an unserer Stelle nahe, an Engelwesen als die Begleiter Jahves zu denken; der einziehende Gott ist von den himmlischen Heerscharen, Myriaden von Engeln umgeben.

בוא wird als terminus technicus von der Lade gebraucht, die in die Davidsstadt überführt wird (2. Sam. 6, 16). Deshalb hat man auch an unserer Stelle an das historische Überbringen der Lade gedacht. Auffallend wäre aber bei einer Beziehung auf den historischen Einzug der Lade, wie es die meisten Ausleger tun, daß diese nicht ausdrücklich genannt wird, sondern „König der Herrlichkeit“ dafür eintritt. Auffallend bleibt dies immerhin, wenn auch, wie wir oben gesehen haben, Jahve und die Lade in engster Beziehung zueinander stehen, ja geradezu die Lade (Num. 10, 35) mit „Jahve“ angeredet und wie Jahve selbst „die Herrlichkeit“ (כבוד) genannt wird (1. Sam. 4, 21); damit aber ist noch nicht der Nachweis geliefert, daß die historische Lade in persönlicher Weise mit מלך הכבוד oder gar mit גבור מלחמה angeredet werden konnte.

Ausschlaggebend für die Beurteilung der Abfassungszeit und den Charakter unseres Psalmes ist weiterhin die Bezeichnung Jahves als מלך הכבוד· מלך (vergl. Diehl, Psalm 47, S. 11 ff.) ist der Titel, der Jahve in der alten Zeit als dem Herrscher über sein Volk Israel zukommt (vergl. Jes. 6, 5 und Jer. 8, 19, wo unter מלך, wie die Parallele zeigt, nicht der israelitische König, sondern Jahve zu verstehen ist). Häufig findet sich diese alte Bezeichnung Jahves als מלך in Zusammensetzungen von Namen; vergl. Abimelech, Achimelech, Malkija, Ebedmelech, Natanmelech. Diese Zusammensetzungen zeigen, daß wie bei anderen Völkern auch Jahve dieser Titel in der alten Zeit zukommt. Doch findet sich diese Bezeichnung als König in der vorexilischen Zeit nicht allzuhäufig. Dies mag daher kommen, daß die Benennung Jahves als מלך wegen des Molochkultes zeitweilig in Mißkredit geraten war; wie man ja auch aus denselben Gründen ängstlich bemüht war, in Rücksicht auf den phönizischen Baalkult, die Bezeichnung Jahve als בעל zu tilgen und dafür, wo es anging, בשת zu setzen (Stade, G. V. I. I, S. 181, Anm. 1; Smend, Alttestamentliche Religionsgeschichte, S. 51, Anm. 1). Daß man aber mit der Beseitigung der Bezeichnung Jahves als des Königs nicht so gründlich verfuhr wie mit der Bezeichnung Baal, das zeigt das Vorkommen von Namen auch in nachexilischer Zeit, die mit מלך zusammengesetzt sind: Elimelech, Malkizedek, Malkiel und das auffallend häufige Vorkommen der Bezeichnung Jahves als König.

Nun wird Jahve in nachexilischer Zeit unter einem ganz besonderen Gesichtspunkt als der König bezeichnet: als der messianische König Israels und damit zusammenhängend als der Weltgott und Herrscher der ganzen Welt. Die näher in Betracht kommenden prophetischen Stellen sind: Jes. 41, 21 מ״ יעקב; Jes. 44, 6 מ״ ישראל; Jes. 33, 22 מלכנו;

Jes. 43, 15; 1. Sam. 12, 12[1] מלככם; Mal. 1, 14 מ״ גדול; Zeph. 3, 15 מ״ ישראל; Sach. 14, 19 מ״ על־כל־הארץ; Sach. 14, 16, 17 מ״ יהוה צב״; Jer. 10, 7[2] מ״ הגוים; Jer. 10, 10 מלך עולם; Jer. 46, 18; 48, 15; 51, 57[3] המ״ יהוה צב״; Dan. 4, 34 מ״ שמיא. Eine eingehende Betrachtung dieser Stellen ergibt, daß sie alle in Beziehung zum messianischen Reiche stehen. Jahve tritt uns an diesen Stellen als derjenige entgegen, welcher mit Macht sein Reich heraufführen und nunmehr seine Königsherrschaft מלכות auf Zion antreten wird.

Daß alle diese Stellen messianisch zu fassen sind, im Sinne „König des messianischen Reiches“, und daß Israel in der Tat in der nachexilischen Zeit nicht den Gedanken vollziehen kann, daß Jahve schon jetzt König sei, zeigen deutlich prophetische Stellen wie Zeph. 3, 15; Sach. 14, 9 und Obad. 21: „Retter werden auf den Berg Zion ziehen . . ., dann wird Jahve die Königsherrschaft zuteil werden“. Fassen wir die Psalmenstellen in das Auge, in welchen Jahve מלך genannt wird, so ergibt sich auch aus ihnen, daß die messianische Deutung zu Recht besteht. In allen Psalmen, in welchen Jahve „König“ genannt und als Herrscher der Welt bezeichnet wird, ist an sein Königtum in der messianischen Zeit gedacht. Vergl. Ps. 5, 3; 10, 16; 29, 10; 44, 5; 47, 3, 7; 48, 3; 68, 25; 74, 12; 84, 4; 89, 19; 93, 1 ff.; 95, 3; 97, 1; 98, 6; 99, 4; 145, 1, 13; 146, 10; 149, 2. Beachtet man dies, so wird man auch von hier aus schließen dürfen, daß Psalm 24, wenn er Gott als den „König“ preist, und dazu stimmt, daß er der Herrscher der Welt ist (Vers 1), unmöglich auf eine dem Verfasser naheliegende geschichtliche Tatsache bezogen werden kann. Was den Verfasser zu dem gewaltigen Lob-

[1] 1. Sam. 12, 12 ist jung; vergl. Wellhausen, Proleg., S. 264 f.

[2] Die Unechtheit von Jer. 10, 1—16 ist von Hitzig, Movers, de Wette zugegeben und nicht mehr zweifelhaft.

[3] Vergl. Stade, G. V. I. I., S. 646, Anm. 2; Schwally, Z. A. T. W. 1888; Budde, Jahrb. f. deutsche Theologie. XXIII.

preis und großen Jubel begeistert, ist etwas Größeres. Es ist der Einzug Jahves nach der Besiegung der Feinde zum Gericht in seinen Tempel.

Aber nicht bloß „König“ wird Jahve an unserer Stelle genannt, sondern מלך הכבוד.

כבוד von der Wurzel כבד = schwer sein abgeleitet, bedeutet ursprünglich den Feuerglanz, die äußere Erscheinungsform Jahves (Ex. 33, 18 ff.; Deut. 5, 21). Sie ist so über alles Irdische erhaben und so fürchterlich anzuschauen, daß kein Mensch sie ertragen kann, ohne zu sterben; Ex. 33, 20, wo Jahve zu Mose spricht: „Du kannst mein Antlitz nicht schauen; denn kein Mensch bleibt am Leben, wenn er mich sieht“. (Rich. 13, 22; Jes. 6, 5.) Dieser Feuerglanz Gottes überträgt sich auf Mose, der deshalb eine Decke auf dem Angesicht tragen muß. (2. Kor. 3, 7). Die כבוד Gottes scheint in den vorexilischen Stellen in engster Beziehung zur Wetterwolke zu stehen; in der Gewitterwolke fährt Jahve über den Himmel, und sie erscheint, wo er sichtbar werden will (Ex. 34, 5; 1. Kön. 8, 10, 11). Der Begriff כבוד nun hat hinsichtlich seines Inhaltes in der fortschreitenden religiösen Entwicklung eine Umbildung erfahren. Der Begriff der כבוד יי nämlich wird späterhin abgeschwächt zur Bedeutung „Herrlichkeit“ und „Hoheit“; und zwar erhält כבוד den ganz bestimmten Nebenbegriff der Herrlichkeit Jahves im messianischen Reiche (Sach. 2, 9; Hab. 2, 14; Jes. 24, 23; 35, 2; 40, 5; 59, 19; 60, 1 f.; Ez. 39, 21; 43, 4 u. ö.). Auch hier tritt wiederum der alte Begriff der Heiligkeit in verstärktem Maße hervor. Es ist die vernichtende Seite an Jahves Heiligkeit gemeint, die sich nach dem Glauben des Judentums besonders am Gerichtstage Jahves entfalten wird. Zugleich aber liegt in כבוד die absolute Unnahbarkeit des Weltkönigs, sein absolutes Übergeordnetsein über alles Weltliche ausgedrückt. Diese trans-

zendentale Auffassung, die sich in einer ganzen Reihe ähnlicher Begriffe wiederspiegelt, ist erst im späteren Judentum zu finden, denn sie ist in ihrer Ausgestaltung ein Resultat des von Ezechiel eingeführten Heiligkeitsbegriffes. Sichtbar wird die כבוד יהוה, wenn Gott zum messianischen Gerichte erscheint, dann zieht sie in das Land ein, das von ihrem Glanze widerstrahlt. (Ps. 26, 8; 29, 3; 57, 6, 12; 63, 3; 72, 19; 85, 10; 96, 3; 97, 6; 102, 14 ff.; 108, 6; 113, 4; 138, 4, 5; 149, 5). Nach der einen, auf Deuterojesaia zurückgehenden Vorstellung thront dann die Herrlichkeit Gottes oben am Himmel, Sonne und Mond ersetzend (Jes. 60, 19 ff.), so daß selbst die entferntesten Heiden von Jahve erfahren müssen und huldigend zum Zion pilgern. (Vergl. auch Ps. 57, 6, 12; 72, 19; 97, 6; 113, 4). Nach der anderen Vorstellung, die auf Ezechiel zurückgeht (Ez. 43, 2 ff.) und in unserm Psalme sich widerspiegelt[1], wohnt Jahves Herrlichkeit im Allerheiligsten des Tempels, nachdem sie vorher in der Besiegung der Heiden ihre Macht offenbart hat (Ps. 85, 10; 138, 2). Sie ist das sichtbare Zeichen für das Vorhandensein des messianischen Reiches. An unserer Stelle erscheint somit der יום הַכָּבֵד יהוה, von dem Ezechiel 39, 13 redet, angebrochen. Als König der messianischen Herrlichkeit hält Jahve nach der Niederwerfung der Heiden seinen Einzug im Tempel; damit erfüllt sich der sehnsüchtige Wunsch der Gemeinde (Ps. 104, 31): יהי כבוד יהוה לעולם. Die Aufforderung an die Tempeltore, dem einziehenden König sich zu öffnen, erregt zuerst bloßes Staunen; sogleich öffnen die Tore nicht, sondern zurückschallt es Vers 8 a: „Wer ist dieser König der Herrlichkeit?“ Wer diese Frage tut, ob die angerufenen Tore (Ros. de Wette), oder die Torwächter (Flam. Olsh.), oder ob sie mehr allgemein und ohne bestimmtes Subjekt geschieht (Aben Esra, Hengstenberg), wird sich mit Sicher-

[1] v. Gall, „Die Herrlichkeit Gottes“, S. 64.

heit nicht bestimmen lassen. Überhaupt wird man sich hüten müssen, von dergleichen lyrischen Wendungen allzu genaue Rechenschaft geben zu wollen (Hupfeld-Nowak, S. 395). Die Wiederholung in Frageform ist dem lyrischen Rhythmus eigen, wie es sich gerade in der zweiten Hälfte unseres Psalmes (Vers 10a) und in den Psalmen überhaupt zeigt. Vergl. Ps. 22, 5; 57, 2, 8, 9; 67, 4, 6; 77, 17; 126, 2, 3; 127, 1, 2; 129, 1, 2. Da Jahves Name in Vers 7 nicht genannt, sondern nur umschrieben war, so wird die Frage nach dem Namen dieses glorreichen Königs verständlich; sie dient nur dazu, die Antwort herbeizuführen, daß es Jahve sei.[1]

Die Begleiter antworten, indem sie Jahve als עזוז bezeichnen.

עזוז ist abgeleitet vom Steigerungsstamme und bedeutet der grimme Streiter, der Held. Die Bedeutung des Wortes wird durch Jes. 43, 17, wo es neben חיל steht, und durch die Parallele unseres Verses גבור מלחמה sichergestellt. Als עזוז wird Jahve bezeichnet, weil er nach der Besiegung der Feinde im Endgericht in den Tempel einzieht. Vor Deuterojesaia ist עזוז nicht zu belegen. Dasselbe gilt von dem stammverwandten עֻזּוּז = Gewalt des Streites. Es findet sich nur Jes. 42, 25; Ps. 78, 4 und 145, 6. In Ps. 78, 4 wird עֻזּוּז von den Wundertaten Gottes in der Vergangenheit neben נפלאתיו gebraucht. In engster messianischer Beziehung steht es Ps. 145, 6, wo עזוז נוראותיך von den Taten steht, die Jahve im Endgericht ausübt, und durch die er sich als „König“ erwiesen hat (Vers 1 ff.).

Wie „grimmig“ Jahve sein Zerstörungswerk ausübt, und daß ihm deshalb mit Recht die Bezeichnung „der Grimme“

[1] מי זה verbindet die Masora zu einem Tonkomplex als Prädikat zu dem Nominalsatz Vers 8a. Es ist adverbialisch zu fassen zur Verstärkung der Frage (vergl. Ps. 25, 12; Jes. 63, 1; Hiob 38, 2).

zukommt, zeigt die kraftvolle Schilderung der Rückkehr Jahves aus dem letzten Vernichtungskampfe in der jungen Stelle Jes. 63, 1 ff.: „Wer ist der von Edom herkommt, in hochrotem Gewande von Bozra? Er, der prangt in seinem Gewande, sich bläht in der Fülle seiner Kraft? Ich bin's, der Gerechtigkeit redet, reich ist an Hülfe. Weshalb ist Rot an deinem Kleide, ist wie des Keltertreters dein Gewand? Die Kufe trat ich allein, und von den Völkern war kein Mann dabei; und ich trat sie in meinem Zorn, zerstampfte sie in meinem Grimme, daß ihr Saft an mein Gewand spritzte und all mein Kleid besudelte."

Der einziehende Jahve wird in Parallele zu עוז näher als גבור מלחמה bezeichnet. Die Vorstellung von Jahve als Kriegsmann (גבור מלחמה) findet sich schon in der ältesten Zeit. So zieht Jahve nach dem Deboraliede, jenem ältesten Zeugnis hebräischer Poesie, mit seinem Volke zum Kampfe und steht ihm vom Himmel her streitend bei (Richt. 5, 20.). In der Lade zieht Jahve dem israelitischen Heere voraus und verleiht ihm Sieg (1. Sam. 4, 3). Ein verlorengegangenes altisraelitisches Liederbuch trägt den Titel „Buch der Kriege Jahves" und läßt vom Titel auf seinen Inhalt schließen. Ebenso wird in der alten Erzählung 1. Sam. 25, 28 es als Aufgabe Davids bezeichnet, Jahves Kriege zu führen. (Vergl. Stade, G. V. I., I. S. 437.)

Falsch nun wäre es, wollte man von hier aus auf ein hohes Alter unseres Psalmes oder wenigstens seines zweiten Teiles schließen. Denn ebenso oft, ja fast noch häufiger tritt die Vorstellung von Jahve als Kriegsmann in der jüngeren Litteratur zutage. Um unsere Psalmenstelle recht zu verstehen, muß man sich an Stellen wie die hochpoetische Stelle Jes. 42, 13 ff. mit geradezu anthropomorphistischen Vorstellungen erinnern: „Jahve zieht aus wie ein Held, wie ein Kriegsmann weckt er Kampfeseifer; den Schlacht-

ruf erhebt er, ja, er schreit laut; gegen seine Feinde erweist er sich als Held! Geschwiegen habe ich seit langer Zeit, ... , nun will ich aufstöhnen, will schnaufen und schnappen zumal.“ Daß Jahve nun nicht mehr „schweigt“ wird verständlich, da der Tag der Rache und des ersehnten messianischen Gerichtes angebrochen ist.[1] Das Bild eines reisigen Kriegsmannes für Jahves Erscheinen zum Endgericht liegt auch der messianischen Stelle Jes. 59, 17 zugrunde, wo es von Jahve, der sah, daß alles Recht geschwunden war und niemand dagegen einschritt, heißt: „Da half ihm sein Arm, seine Gerechtigkeit unterstützte ihn (Vers 16b); und er legte Gerechtigkeit an wie einen Panzer und setzte den Helm des Heils auf sein Haupt; er legte Rachekleider an als Gewandung und hüllte sich in Eifer wie in einen Mantel (Vers 17), . . . zahlte heim Grimm seinen Widersachern, Vergeltung seinen Feinden (Vers 18); und man wird den Namen Jahves fürchten in den Ländern des Sonnenuntergangs und in denen des Sonnenaufgangs seine Herrlichkeit“ (Vers 19a). Auch Hab. 3 schildert Gottes Erscheinen zum Gericht. Gott kommt von Theman her, und der Heilige vom Gebirge Paran. Seine majestätische Erscheinung bedeckt den Himmel, und von seinem Ruhme wird die Erde erfüllt. Die Erde wankt vor seinem Tritt, und an seine Schritte heftet sich Pest und Sterben (Vers. 5). Jahve selbst aber fährt auf seinem Siegeswagen daher: den blanken Bogen in der Hand (Vers 9), mit dem er seine Feinde niederschießt (Vers 11), den blitzenden Speer in der Rechten, mit dem er das Haupt der feindlichen Führer durchbohrt (Vers 14). Wie hier Jahve auf dem Kriegswagen mit seinem Rossegespann einherfährt, so

[1] Von hier aus wird die messianische Bitte „schweige nicht“ in den Psalmen verständlich, welche nichts anderes bedeutet, als daß Jahve zum messianischen Gericht als Held erscheinen und sein Kriegsgeschrei erheben möge.

schleudert er Sach. 9, 14, auf den Flügeln des Sturmwindes einherfahrend seine Blitze gegen seine Feinde, unter welchen charakteristischer Weise auch die „Söhne Javans“ genannt werden (Vers 13b); worauf sich dann das messianische Reich in seiner Herrlichkeit anschließt (Vers 16 f.). Ebenso schildert uns Sach. 14 Jahve im letzten Kampf mit den Heiden, die sich wider Jerusalem versammelt, die Stadt eingenommen und ausgeplündert haben. Da die Not am höchsten ist, erscheint Jahve, kämpft mit ihnen, wie er einst in den Tagen der Vorzeit für sein Volk gestritten hat (Vers 3). Seinen Stand nimmt er auf dem Ölberg, der rettend die Israeliten in sich birgt (Vers 5).

In dem psalmartigen Abschnitt Ex. 15 findet sich für גבור מלחמה das verwandte איש מלחמה von Jahve als messianischem Kämpfer.[1] Daß dies der weniger gebräuchliche Name Jahves und גבור מלחמה die übliche Bezeichnung des Heilsgottes im Endgericht wider die Heiden ist, scheint auch daraus hervorzugehen, daß Samaritanus und ähnlich Syrer Ex. 15, 3 wie in Ps. 24 גבור מלחמה lasen.

Ebenso wie in der jüngeren Prophetie erscheint Jahve auch in den Psalmen als der rechte Kriegsmann, der bei Anbruch des messianischen Reiches den Kampf gegen die Heidenvölker aufnimmt und sie für alle ihre Freveltaten straft. So findet sich dieses Bild Jahves als des rechten Kriegers in Psalm 35, der mit der messianischen Bitte beginnt: „Streite Jahve mit denen, die wider mich streiten; kämpfe mit denen, die wider mich kämpfen; ergreife Schild und Tartsche, steh auf zu meiner Hülfe“ (Vers 1 und 2). Eine solche Aufforderung an Jahve, sich als Kämpfer und Held

[1] Da die Stelle jung ist, darf man auch nicht mit Frz. Delitzsch, Die Psalmen, S. 214, an unserer Stelle eine Zurückdeutung auf Ex. 15, 3 finden.

im Endgericht zu erweisen, findet sich weiter in Psalm 94, 1: „Gott der Rache strahle auf; erhebe dich Richter der Erde, vergelte den Übermütigen, was sie getan“. Auch Psalm 144, 5, 6 liegt deutlich das Bild eines Kriegers vor: „Jahve, neige deinen Himmel und steige herab; rühre die Berge an, daß sie rauchen; blitze Blitze und zerstreue sie“. Die Verwüstungen, die Jahve als Kriegsmann unter den anstürmenden Feinden anrichten wird, schildert Ps. 46, 9: „Kommt, schauet die Taten Jahves, der Zerstörung gewirkt hat auf Erden . . ., der Bogen zerbricht und Spieße zerhaut, Wagen mit Feuer verbrennt“ (Vers 10). Die Völker, die Jahve in dem furchtbaren Endgerichte zu vernichten hat, werden in Sach. 9 mit Namen aufgezählt. So ergibt sich aus den angeführten Stellen der jüngeren Prophetie und der Psalmen, daß die Vorstellung von Jahve dem grimmigen Kriegshelden eine vorwiegend nachexilische Vorstellung ist, die auf das engste mit den intensiven messianischen Erwartungen des Volkes verknüpft ist. Und als durchaus unrichtig müssen wir auf Grund des vorliegenden Tatbestandes E. Sellins Bemerkung erklären, daß gerade durch die Gott beigelegten Attribute עזו und גבור מלחמה die vorexilische Abfassung des zweiten Teiles unseres Psalmes erwiesen werde. (Est haec psalmi pars sine dubio temporibus ante exilium attribuenda; . . . idem comprobatur attributis, quae in psalmo poëta Deo attribuit עזו und גבור מלחמה. E. Sellin a. a. O., S. 44.)

An allen diesen Stellen der jüngeren Litteratur, in welchen Jahve als Kriegsmann und Streiter seines Volkes geschildert wird, blickt der Dichter nicht auf bestimmte historische Ereignisse zurück — etwa auf eine Bedrängnis Jerusalems oder eine Errettung des Volkes aus drohender Kriegsgefahr — wie die Ausleger gewöhnlich anzunehmen pflegen: sondern jene letzte Katastrophe, in welcher Gott

als Retter seines Volkes erscheint, tritt so lebhaft vor die Augen des Dichters, daß er sie als bereits vollzogen vorausempfindet.

Bei Vers 9 und Vers 10 wird man sich an Hupfelds richtiges Urteil anschließen dürfen, daß die Wiederholung der Frage und Antwort in Vers 7 und 8 dem Charakter der lyrischen Poesie entspricht, die von einem einzigen Gefühl oder Gedanken beherrscht, sich in beständigem Parallelismus bewegt und den Grundgedanken refrainartig zu wiederholen liebt, wofür die Psalmen zahlreiche Beispiele bieten. Die Kehrverse und die kehrversartigen Wiederholungen erscheinen gewöhnlich nicht ohne kleine Variationen oder leise Abwandlungen. Eine solche Abwandlung werden wir auch in הנשׂאו (Vers 7b) gegenüber dem שׂאו in Vers 9b zu erblicken haben. Durch die abweichende Form wird auf jeden Fall keine Änderung des Sinnes bedingt. Bei שׂאו in Vers 9b ist entweder als Objekt ראשׁיכם des ersten Stichos zu ergänzen, oder es wird intransitiv wie Hos. 13, 1; Nah. 1, 5; Hab. 1, 3 gebraucht. Dagegen ist in der Schlußstrophe Vers 10, wo Vers 8 wiederholt wird, die Absichtlichkeit der Variation unverkennbar. Die Frage ist dringender, die Antwort klangvoller und abschließender (Duhm).

Vers 10. Auf die neue Rückfrage erfolgt neue Antwort. מי הוא זה. Zur Häufung der Fürwörter vergl. Jer. 30, 21; 46, 7; Est. 7, 5; durch das nachschlagende auf eine schon genannte oder bekannte Beziehung (Vers 7) zurückweisende הוּא (Vers 10b) wird das Subjekt noch einmal mit besonderem Nachdruck hervorgehoben.

Bis jetzt waren immer noch nicht die alten Beziehungen Jahves zu seinem Tempel hervorgehoben. Dies geschieht dadurch, daß Jahve sich in dem Schlußverse als der Herr der Heerscharen enthüllt. Als solcher hat er seit den Tagen Davids im Tempel gehaust. Jahve Zebaoth ist somit

gewissermaßen das Losungswort, auf das hin die Tore den Eingang nicht mehr verweigern.

Bei der Bestimmung des Begriffes Jahve Zebaoth[1] an unserer Stelle ist davon auszugehen, daß צבאות, wo es getrennt vom Gottesnamen vorkommt (im ganzen 26 mal), immer nur von menschlichen Heerhaufen, insbesondere von den Kriegsscharen Israels gebraucht wird (Deut. 20, 9; 1. Kön. 2, 5, u. s. f.). Nur an zwei Stellen sind unter צבאות feindliche Heerscharen verstanden (Jer. 3, 19; Ps. 68, 13). Ex. 12, 41 werden die Heerscharen Israels ausdrücklich צבאות יהוה genannt, und Ex. 7, 4 nennt sie Jahve selbst צבאי. Der Name יהוה צבאות — Jahve der Kriegsscharen Israels scheint nun ursprünglich die Bezeichnung des in der Lade hausenden Jahve von Silo gewesen zu sein (1. Sam. 1, 3, 11; 4, 3 f. und besonders 2. Sam. 6, 2). Wenigstens stehen fünf Stellen der Samuelisbücher von elf, wie Kautzsch gezeigt hat, in direkter oder indirekter Beziehung zur Lade in Silo und drei weitere in enger Beziehung zu kriegerischen Angelegenheiten. Die Lade wird dabei als Repräsentation Jahves als des Kriegsgottes gedacht, welcher den Heerscharen Israels im Kampfe voranzieht. Daß man wirklich an irdische Heerscharen bei dem Jahve Zebaoth von Silo zu denken hat, scheint mit Bestimmtheit auch aus 1. Sam. 17, 45 hervorzugehen, wo offenbar die Worte אלהי מערכות ישראל den unmittelbaren Zweck haben, das vorausgehende Jahve Zebaoth dem Philister gegenüber zu erläutern.

Mit der Lade siedelte Jahve Zebaoth (2. Sam. 6) nach dem Zion über. Er wird so der Jahve von Jerusalem und damit der Jahve Zebaoth der Prophetie. Vergl. Amos 3, 13; 5, 14; 6, 8, 14; 9, 5; Hos. 12, 6; Jes. 3, 1; 5, 7, 9 u. o.

[1] Duhm, Kommentar, S. 77, schlägt vor, aus metrischen Gründen אלהי nach יהוה zu lesen.

Nun scheint aber die Bezeichnung Jahve Zebaoth schon frühzeitig im prophetischen Sprachgebrauch, worauf K. Schulz mit Recht aufmerksam macht,[1] eine Umbildung erfahren zu haben. Wenigstens scheinen darauf Stellen wie Amos 3, 13; 5, 16, 27; 6, 8, 14 hinzuweisen, wo überall von dem Gott der Heerscharen Drohungen gegen Israel ausgesprochen werden, mithin der Gott der israelitischen Heerscharen nicht gemeint sein kann. Dasselbe gilt von Stellen wie Jes. 1, 24; 2, 12; 3, 1, 15; 5, 9, 16, 24; 9, 18; 10, 23; 22, 5, 12 ff.; 28, 22; 29, 6; 39, 5, wo teils gegen das gesamte Juda, teils gegen einzelne Volksklassen oder Personen das Gericht angedroht wird.

Dazu kommen nun weiter eine ganze Reihe von Stellen, in welchen sich folgerichtig mit dem Begriff Jahve Zebaoth deutlich die Idee der überweltlichen Allmacht und Erhabenheit verbindet. Denn dieser Eigenschaften bedarf Jahve zur Ausrichtung seines göttlichen Willens, im besonderen zur Verwirklichung seiner Pläne mit Israel und den Heiden.

Mit dieser Steigerung des Gottesbegriffes hängt es zusammen, daß die ursprünglich in der Bezeichnung Jahve Zebaoth liegende Beziehung auf die israelitischen Heerscharen allmählich durch die Beziehung auf die himmlischen Heerscharen verdrängt wird. Jahve wird nunmehr in Verbindung gesetzt mit dem צבא השמים, dem Himmelsheer (Jes. 34, 4), das Jes. 24, 21 als צבא המרום bezeichnet wird. Diesem Sternenheer, d. h. den in den Sternen wohnenden Geistern und Gottheiten wurde unter assyrisch-babylonischem Einfluß göttliche Verehrung in Juda zuteil. Sie lenken nach assyrischem Glauben vom Himmel her die Geschicke der Reiche und der einzelnen Menschen. Des Kultus dieses Himmelsheeres wird gedacht Jer. 19, 13; 32, 29; Zeph. 1, 5. Altäre

[1] K. Schulz, Jahrbücher für protestantische Theologie, Bd. 16, S. 398.

dieses Himmelsheeres im Tempel werden erwähnt 2. Kön. 21, 5; 17, 6; 2. Chron. 33, 3, 5. Die Entfernung dieser Altäre durch die Reform des Josia wird 2. Kön. 23, 4 f. erzählt. Warnungen vor dem Kulte des Himmelsheeres finden sich deshalb noch Deut. 4, 19; 17, 3; und Ez. 8 setzt voraus, daß der Kult der Sonne, des Mondes und der Sterne noch nach der Wegführung Jojachins im Tempel geübt wurde. Je mehr aber die Erkenntnis sich Bahn bricht, daß Jahve der höchste Himmels- und Weltgott ist, werden auch die Geister der Gestirne Jahve unter- und eingeordnet in die Schar der Jahve umgebenden Engel. In den Sternen erblickt man fortan die unzählbaren, belebten Heerscharen des himmlischen Königs, der über ihnen steht und sie geschaffen hat (Neh. 9, 6; Jes. 40, 26; 45, 12). Jahve, auf seinem Throne sitzend und das Himmelsheer zur Rechten und Linken von ihm stehend, zeigt die Vision Michas (1. Kön. 22, 19; vergl. 2. Chron. 18, 18). Unter diesen den Thron Jahves umgebenden Engeln werden bisweilen einige besonders hervorgehoben. So erscheint in dem rätselhaften Stücke Jos. 5, 14 f. ein שר צבא יהוה als Titel eines Erzengels. Schutzengel der Heiden werden Jes. 24, 21 erwähnt; ebenso wird der Schutzengel Israels genannt: Sach. 1, 12 und Dan. 8, 10, wo in Vers 11 Jahve selbst als Beherrscher des Himmelsheeres שר הצבא genannt wird.[1]

So erklärt es sich, daß Jahve in nachexilischer Zeit von Tausenden von Engeln umgeben gedacht wird; vergl. Sach. 14,

---

[1] Auffallend ist es, daß צבא von Engeln und Sternen immer nur im Singular gebraucht wird; der männliche Plural findet sich nur an zwei Stellen und wird geradezu im Sinne von „Engel“ gebraucht (Ps. 103, 21 und 148, 2). Da der Plural von צבא sonst sich nirgends findet, so vermuten die meisten Ausleger, daß beidesmal der Sing. צבאו zu lesen sei; unseres Erachtens ist dies kein genügender Grund, die Plurallesart auszuschließen, wie dies auch K. Schulz, a. a. O., wenigstens für Psalm 103, 21 zugesteht.

5; Deut. 33, 2; Hiob 33, 23; Ps. 68, 18; 103, 20, 21; 148, 2; Dan. 4, 32; 8, 10 und bes. Dan. 7, 10, wo es in dem Gesichte von dem Hochbetagten heißt: „Ein Feuerstrom ergoß sich weit und breit; 1000mal 1000 bedienten ihn, und 10000 mal 10000 standen zu seinen Diensten bereit". Interessant ist nun, daß Sach. 14, 5 Gott bei Anbruch der messianischen Zeit mit seinen „Heiligen", unter welchen, wie der ganze Zusammenhang zeigt, nur himmlische Geister gemeint sein können (vergl. Ps. 89, 6, 8), zum messianischen Gericht erscheint. Vergl. auch Ps. 68, 18: „Die Wagen Gottes sind 1000mal 1000, der Herr kommt vom Sinai[1] in das Heiligtum". Deutlich findet sich diese Vorstellung, daß Engelmächte Jahve bei seinem letzten Kampfe zur Seite stehen und ihn auf seinem Triumphzuge geleiten, auch Joel 4, 11 ff., wo an Jahve die Bitte gerichtet wird, seine Engel, die bezeichnender Weise גִּבּוֹרֶיךָ genannt werden, zum Endgericht in das Tal Josaphat herabfahren zu lassen, die Sichel anzulegen und die Kelter zu treten, da die Missetat der Heiden groß ist und der Tag Jahves im Tale der Entscheidung nahe bevorsteht (Vers 13, 14). Dann wird Sonne und Mond sich verfinstern, und die Sterne werden ihren Glanz verlieren; Jahve wird vom Zion her brüllen, daß Himmel und Erde erzittern (Vers 15, 16). Dann wird jedermann innewerden, daß Jahve der Gott Israels ist und auf seinem heiligen Berge in Jerusalem wohnt (Vers 16). Dann wird Jerusalem heilig sein, und kein Fremder wird es mehr durchziehen (Vers 17).

Ist es also richtig, daß Jahve bei seinem letzten Zuge gegen die Heiden von der Menge der himmlischen Heerscharen umgeben ist, so wird man auch an unserer Stelle bei צבאות an die Myriaden der Engel zu denken haben, die den Weltrichter zu Kampf und Triumph begleiten. Damit

[1] Lies mit Pott und zahlreichen Neueren: בָּא מִסִּינַי.

erhält, wie man richtig erkannt hat, zugleich auch der alte Ausdruck Jahve der Heerscharen in der späteren Zeit einen neuen Sinn. Er bezeichnet nunmehr Jahve als den von Tausenden himmlischer, ihm dienenden Wesen umgebenen Gott; und da diese alle ihm auf seinen Wink zu Diensten sind (Dan. 7, 10) und im besonderen ihm auch in seinem letzten Entscheidungskampfe zur Seite stehen, so wird die Bezeichnung „Jahve Zebaoth“ geradezu zum Synonym für die Bezeichnung allmächtiger Gott (vergl. Stade, G. V. I, II., S. 237 f.). Daraus wird es verständlich, daß der Name Jahve Zebaoth in nachexilischer Zeit gerade auch in Droh- und messianischen Weissagungen sich findet, die mit besonderem Nachdruck ausgesprochen werden (Sach. 10, 3; Jes. 28, 5; 37, 16; 54, 5; Ps. 59, 6; 69, 7; 84, 2, 4 u. ö.).

Deshalb wird die betende Gemeinde auch an unserer Stelle bei יהוה צבאות gewiß Herr der Kriegsscharen herausgehört haben; aber sie hat dabei wohl nicht an die irdischen, sondern an die himmlischen Kampfesscharen gedacht, die dem allmächtigen Heilsgott in seinem letzten Kampfe zur Seite stehen werden. So hebt יהוה צבאות als das Größere und Größte an Jahve hervor, daß er ein Herr auch der himmlischen Heerscharen ist und demnach, wie Vers 1 betont, Recht und Macht hat über die ganze Welt. Mit der Bezeichnung Jahves als des allmächtigen Herrn der himmlischen Heerscharen kehrt der Schlußvers harmonisch zu dem Anfang unseres Psalmes zurück, wo ebenfalls Gott als der Allmächtige und darum als der messianische Heilsgott gepriesen wird.

Damit berühren wir uns in der Deutung des Ausdruckes יהוה צבאות mit Cheyne, der ebenfalls hervorhebt, daß an unserer Stelle nicht der Gott der Heerscharen Israels, sondern der Gott der mannigfaltigen geistigen und physischen Kräfte gemeint sei, die er zugunsten seines Volkes eintreten

lassen kann, und die sonst unter dem Namen „Engel“ zusammengefaßt werden.

Nunmehr schweigen die Tore und öffnen sich; der über der Lade thronende Jahve zieht in Zion ein.

Werfen wir einen Blick auf unsere Untersuchung zurück, so ergibt sich, daß die messianische Deutung unseres Psalmes sein Verständnis in einzigartiger Weise erschließt, und alle Schwierigkeiten, die die Ausleger bezüglich der Einheit des Psalmes 24 und der Herstammung seiner Teile hatten, erscheinen gehoben.

Jahve ist erschienen, um nach dem Gericht über die Heiden in seinem Tempel unter seinem Volke Wohnung zu nehmen. Die messianische Zeit ist angebrochen! Der Grundgedanke und Mittelbegriff, der beide Teile unseres Psalmes zusammenhält, ist, wie schon Hupfeld trotz seiner falschen Gesamtdeutung des Psalmes richtig gesehen hat: die Größe und Majestät des einziehenden Gottes als des Schöpfers und Herrn der Welt. Daraus ergibt sich einerseits für die Bürger des messianischen Reichs (das Volk, unter dem er wohnt), daß nur der Reine ihm nahen darf (Vers 3, 4), andererseits für das Heiligtum (in dem er wohnt), daß es sich erweitern muß, um den Herrlichen in seiner Glorie fassen zu können. Daß Jahve im ersten Teile des Psalmes als der Weltschöpfer und im zweiten Teile als Kriegsheld geschildert wird, erklärt sich daraus, daß nach dem Glauben der nachexilischen Gemeinde Jahve erst nach dem Gericht über die Heiden seinen Einzug in den Tempel auf dem Zionberg halten wird. Der eigentliche Zweck des Psalmes liegt weiter mit Hupfeld nicht in erster Linie in der didaktischen Forderung des ersten Teiles, in der Lehre von der Bedingung des Zutrittes zum Heiligtum, weil dann der zweite Teil mit seinem

lyrischen Schwung als eine bloße symbolische Einkleidung derselben Wahrheit erscheinen würde. Sondern der eigentliche Zweck des Psalmes liegt im zweiten Teile, dem begeisterten Hymnus auf den Einzug Jahves in sein Heiligtum bei Anbruch der messianischen Zeit; der erste Teil dient dazu, sowohl die Hoheit des einziehenden Gottes als auch die freudige und zugleich ernste Bedeutung dieses Ereignisses für die erwählte Gemeinde hervorzuheben. So werden beide Teile durch die messianische Hoffnung eng zusammengehalten.

Zu dieser inneren Übereinstimmung kommt noch, wie ebenfalls Hupfeld richtig gesehen hat, das äußere Moment, daß beide Teile gleichmäßig gebaut sind: beide verlaufen in Frage und Antwort. Dem Schöpferpreis Gottes als des Herrn der Welt und ihrer Bewohner (Vers 1 und 2) entspricht offenbar seine wiederholte Bezeichnung als König der Herrlichkeit (Vers 7—10) und der Frage: „Wer darf hinaufziehen auf den Berg Jahves?“ (Vers 3) die Frage: „Wer ist der, der seinen Einzug hält?“ (Vers 8, 10). So erscheint der Psalm als ein einheitlich angelegtes Lied, das, wie mit Sicherheit aus dem ersten Teil und aus der messianischen Idee im besonderen des zweiten Teiles sich ergibt, als nachexilisches Gemeindelied sich charakterisiert. Der Psalm erscheint als ein Festlied, bestimmt, an einem Feste gesungen zu werden, an dem ganz Israel im Tempel vor seinem Gotte erscheint. Ob man mit Rosenmüller, Tholuck u. a. auf respondierende Chöre schließen darf, erscheint bei unserer geringen Kenntnis der Tempelmusik derzeit als nicht ausgemacht. Ausgeschlossen erscheint diese Deutung keineswegs, und sie würde ganz zu dem Charakter unseres Festliedes passen. Will man das Lied, wie Duhm es wenigstens für Vers 7—10 tut, als ursprünglich für das Tempelweihfest in Jerusalem im Jahre 165 gedichtet ansehen, so

steht dem aus inneren Gründen zwar nichts im Wege; aber eine solche genaue Datierung ohne bestimmten geschichtlichen Anhaltspunkt erscheint niemals rätlich. Ja, die wohlbegründete Tradition, daß Psalm 30 der Tempelweihpsalm und Psalm 24 der Sonntagspsalm der nachexilischen Gemeinde war, widerspricht geradezu dieser Annahme.

Jedenfalls dürfte die religiöse Stimmung des dritten und zweiten Jahrhunderts vor Christus mit ihren hochgespannten Erwartungen und dem brennenden Verlangen nach dem Erscheinen Jahves zum Gerichte und der endlichen Verherrlichung der Gemeinde, wie dies deutlich durch die zahlreichen apokalyptischen und pseudepigraphischen Schriften bezeugt wird, den besten Hintergrund für das messianische Gemälde unseres Psalmes abgeben.

Vita.

Ich Wilhelm Heinrich Hammann wurde am 12. Januar 1876 zu Biebesheim als Sohn des Ökonomen Georg Hammann geboren. Von meinem 6. bis 10. Jahre besuchte ich die Volksschule meines Heimatortes, trat Ostern 1886 in die Sexta des Ludwig-Georgs-Gymnasiums zu Darmstadt ein und bestand Ostern 1895 an dem inzwischen eröffneten Neuen Gymnasium das Maturitätsexamen. Vom Sommersemester 1895 bis Wintersemester 1898/99 studierte ich an den Universitäten Halle, Berlin und Gießen evangelische Theologie, Philosophie und deutsche Philologie. Das theologische Fakultätsexamen bestand ich Ostern 1899 in Gießen. Von bestimmendem Einflusse auf meinen Studiengang waren Herr Geh. Kirchenrat D. Stade auf alttestamentlichem, Herr Professor D. Baldensperger auf neutestamentlichem Gebiete und Herr Geh. Hofrat Dr. Behaghel für meine deutschen Studien. Ihnen sei auch an dieser Stelle aufrichtiger Dank gesagt. Nach Ableistung meiner Militärpflicht besuchte ich von Ostern 1900 bis 1901 das ev. Predigerseminar zu Friedberg, bestand im März 1901 das philologische und im August 1901 das theologische Staatsexamen. Im April 1901 wurde mir die provisorische Verwaltung einer Lehrerstelle am Ludwig-Georgs-Gymnasium zu Darmstadt übertragen; im Juni 1904 wurde ich zum Oberlehrer an dieser Anstalt ernannt.